

وبه نستعين

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي علمنا معالم تهذيب تمهيد قواعد الاحكام

وعرفنا مدارك زبدة قوانين مسائل الحلال والحرام وارشدنا

منهاج نهاية مبادي اصول الايمان والاسلام والصلوة

والسلام على سيد الانام محمد المبعوث الى الخاص والعام

وعلى آله والاطائب الاماجد الكرام واصحابه النقباء المهتدين

العظام صلوة كثيرة متوالية الى يوم القيام وبعد فيقول

الخاطي الجاني ابن الرضاء الشريف الشرواني هذا مختصر في

الاصول ومتين المبتدئين في الوصول كتبته تذكرة

لنفسي والاخواني مع اختلال البال بحوادث الزمان سميته

وسميته بمصباح الوصول الى علم الاصول ورتبته على مقدمة

وابواب وفصول اما المقدمة ففي رسم العلم وموضوعه

وغايته وشرح من المبادي اللغوية والمنطقية اما رسمه باعتبار

الاضافة فالاصول جمع اصل وهو في اللغة ما يبتني عليه الشيء وفي الاصطلاح

بطلق

يطلق على الدليل والظاهر والاستصحاب وارادة اللغوى اولى لتشمل
ادلة الفقه وغيرها من مباحث الاجتهاد والتقليد والمبادى
اللغوية والمنطقية وغيرها وبارادة الاول تدخل الاولى فقط
ولا يرد على المختار دخول المبادى النحوية والمنطقية فى مسمى الاصول
لان المراد من الموصول هو الاعم من ادلة الفقه وما يحصل به التهيؤ
لمعرفة الادلة والفقه فى اللغة الفهم كقوله تعالى ولكن لا تفقهون
تسبيحهم الفهم قيل هو العلم وقيل جودة الذهن وليس بجيدة
لكن الجودة تسبب للفهم لا نفسه وفى الاصطلاح هو العلم بالا
حكام الشرعية الفرعية عن ادلتها التفصيلية فالعلم بمنزلة
الجنس وهو يطلق على التصور والتصديق والملكة والمراد هنا الاخيرة
لوجود الاخران فى العامى ايضا وقيل انه لا يحد اما لانه بديهى او
لانه يلزم الدور من تحديده واجيب عن الاول بعدم استلزام
بداهة الحصول بداهة التصور كالجوع فان حصوله بديهى و
تصوره نظرى وعن الثانى بان تصور غير العلم موقوف على حصول
العلم لا على تصوره وايراده فى الحد بناء على عدم الاغماض عن طريقة
القوم والا فلا دخل له فيه لكون الفقه عبارة عن الاحكام لا عن

العلم بها الآن يقال ان مجرد الاحكام ليست فقها وانما الفقه
هو العلم بها والاحكام بمنزلة الفصل خرج بها العلم بالذوات
والصفات والافعال وهو جمع حكم والحكم في اللغة القضاء ويطلق
على نفس المسائل وعلى النسبة الحكمية وعلى خطاب الله المتعلق بافعال
المكلفين وعلى الاحكام الخمسة وعليها مع الوضعية والمراد
هنا النسبة الجزئية لورود الاعتراض على البواقي وهو اعم من
الظاهرية والنفس الامرية وخرج بالشرعية غيرها كالعقلية والد
واللغوية وبالفرعية الاصولية والمراد من الفرعية ما يكون متعلقا
للعمل بلا واسطة وخرج بقولنا عن ادلتها علم الله تعالى والملائكة
والانبياء وبالتفصيلية علم المقلد لكونه عن دليل اجمالي والمراد من
الاحكام اما الكل كما يرشد اليه الالف واللام والعلم بمعنى الظن او ا
التهيؤ واما البعض على القول بتجزي الاجتهاد كما هو الحق فلا
يرد الاسولة المشهورة واما باعتبار العلمية فهو العلم بالقواعد
الممهدة لاستنباط الاحكام الشرعية الفرعية والمراد بالعلمية
الجنسي كالانسان العلم للحيوان الناطق الموجود بعضه والمعدوم
بعضه عند التسمية لا الشخصي كزيد للذات المشخصة فلا يرد

ما قيل

ما قيل من انّ مسائل الاصول كانت قليلاً في زمن التّسميه وانّما
كثرت بكثرة الافكار في الاعصار والامصار فيلزم كونه اسماً للا
للمعدوم او للبعض واما موضوعه فادلّة الفقه من الكتاب والسّنه
والاجماع والادلّة العقليّة والاستصحاب اما داخل في السّنة
او في الادلّة العقليّة واما غايته فهو الارتقاء من حضيض
التّقليد ومرتبته بعد علم النحو والمنطق ووجوبه كفائي لتوقّف
الفقاهة الواجب كفاية عليه على ما ستعرفه ان شاء الله تعالى
مصباح دلالة اللفظ على تمام ما وضع له مطابقة وعلى جزئه تضمّن
وعلى الخارج اللازم التزام والاوّل على الحقيقة والاخيرين
على المجاز والالتزام على قسمين بيّن بالمعنى الاخصّ وهو الذي ينتقل
الى اللازم بمجرّد تعقل الملزوم وبيّن بالمعنى الاعم وهو الذي يحصل الانتقال
بعد تصوّر الطّرفين والنّسبة بينهما ثم المستقل الدال بصيغته على
الزمان المعيّن فعل وغير الثاني اسم وهو اما عين او مشتقّ وغير الاوّل
حرف ثم الدال جزؤه على جزء معناه من الثاني مركب وغيره مفرد
ثم انّ اللفظ والمعنى ان تكثّرا فمتباين وان تكثّر الاوّل واتحد الثاني
فمترادف والعكس مشترك مع تعدد الوضع وبدونه حقيقة

فى الموضوعة له المستعمل ومجاز فى الباقى مع القرينة الصارفة ومرتجل ان
لم يكن النقل لمناسبة ومنقول ان كان له وهو تخصيصى ان ترك
الحقيقى ووضع للآخر وتخصصى ان استعمل الى ان وصل حد الحقيقة
وتنقسم الى اللغوى والعرفى والمتحد متساو يا فى كثرة متواطئ ومتفا
مشكك ثم اللفظ ان لم يحتمل غير ما وضع له فنص والمحتمل ظاهر
ان كان راجحا ومؤول ان كان مرجوحا ومجمل ان كان مساويا ومحكم
ان كان مشتركا بين الاولين ومتشابه ان كان مشتركا بين الآخرين
ثم الاعتقاد الجازم علم والراجح ظن والمرجوح وهم والمتساوى شك
مصباح المانع تصوره من الشركة جزئى وغيره كلى وصدقهما على
الاسم واضح اما الفعل والحرف فلا يتصفان بهما لان المسمى هو المفا
هيم المستقلة والحرف غير مستقل وكذا الفعل بالنسبة الى فاعل
ما وان كان مستقلا بالنسبة الى المعنى الحدثى ثم الكليان اما م
متفارقان كليا فمتباينان او غير متفارقين كذلك فمتساويان
او يتصادق واحد منهما كليا فاعم واخص مطلقا او كلاهما جزئيا
فمن وجه ثم الكلى اما داخل فى حقيقة جزئياته فذاتى والا فعرضى
والمشترك بين مختلفى الحقيقة جنس وبين متفقيها نوع و

المميز

الذى ... [illegible]

والمميّز الذاتي فصل والعرضي خاصّة والّا فعام ثمّ القضيّة ما النسبة
خارج فان كان فيها اثبات شيء لشيء او نفيه عنه فحمليّة
والّا فشرطيّة واوّل جزئي الاولى يسمّى موضوعا والثاني محمولا والّا
اول جزئي الثانية مقدّما والثاني تاليا وموضوع الاولى ان كان
مشخّصًا فشخصيّة او طبيعة فطبعيّة او مسوّرًا فمحصورة والّا
فمهملة والثانية ان حكم فيها بالتعليق فمتصلة لزوميّة ان كان
بالعلاقة والّا فاتفاقية وان حكم بالتنافي او عدمه فمنفصلة حقيقية
او مانعة الجمع او الخلوّ ثمّ البرهان وهو المؤلّف من قضايا لو سلمت
للزم منها قول آخر ان ذكر المطلوب او نقيضه في احدى مقدّمتيه
فاستثنيّ وان خلى فاقتراني حملي او شرطي وموضوع المطلوب يسمّى
اصغر ومحموله اكبر وذات الاول صغرى وذات الثاني كبرى
والمكرّر وسطا فان كان محمولا في الصّغرى موضوعا في الكبرى
فهو الشكل الاوّل وان كان محمولا فيهما فالثّاني وان كان موضوعا
فيهما فالثالث وان كان عكس الاول فالرّابع مصباح الحكم هو خطاب
الله المتعلّق بافعال المكلّفين بالاقتضاء او التخيير او الوضع فلا يرد
على الطرد مثل قوله تعالى والله خلقكم وما تعملون ولا على العكس الاحكام

الوضعية وهو شرعي ووضعي فالاول الواجب وهو ما يستحق فاعله الثواب وتاركه العقاب ويسمى
فرضا ايضا والحرام وهو ما يستحق فاعله العقاب ويسمى محظورا والمندوب وهو الراجح فعله ويسمى مستحبا ونفلا
وتطوعا وسنة والمكروه وهو المرجوح فعله والمباح وهو
المساوي فعله وتركه ويسمى حلالا وطلقا والثاني السبب وهو ما
يلزم من وجوده الوجود ومن عدمه العدم كالبيع بالنسبة الى الملك
والشرط وهو ما يلزم من عدمه العدم ولا يلزم من وجوده
الوجود كالوضوء بالنسبة الى الصلوة والمانع هو ما يلزم
من وجوده العدم ولا يلزم من عدمه الوجود كالحدث بالنسبة
الى الصلوة والصحة وهو اسقاط القضاء او ترتب الاثر والبطلان
وهو نقيضه وعد بعضهم سبعة باضافة العلة والعلامة ويرد
الاولى الى الاول والثاني الى الثاني والفرق بين الوضعي والشرعي
ان الثاني منوط بالتكليف بخلاف الاول ومن ثم يحكم بضمان الصبي
والمجنون بما اتلفاه من المال وربما يرجع الى الاول بنوع من الاعتبار
ومن لم يذكر الوضع في الحد لم يبعد منه بل يحكم بكونه مستلزما له
ولكل وجه ثم الحكم اما صحيح واما فاسد والاول في العبادات ما

اسقط

ما اسقط القضاء وفي المعاملات ما ترتب اثره عليه ويسمى مجزيا
ايضا والثاني ما يقابلهما ويسمى باطلا ايضا والاداء فعله في وقته
والاعادة ما فعله ثانيا في وقته لوقوع الخلل في السابق والقضاء
فعل الفائت في غير وقته مصباح الحق ان الوضع لا يقتضي المناسبة
الذاتية بين اللفظ ومدلوله كما هو المشهور للقطع
بصحة وضع اللفظ لشيء ونقيضه كالقرء فانه موضوع للحيض والطهر
والجون للاسود والابيض واستدل عباد بن سليمان واهل التكسير
وبعض المعتزلة على ما نقل عنهم بانه لو لم يكن بينهما مناسبة طبعية
طبعية ليلزم الترجيح بلا مرجح والجواب ان اراده المختار مرجحة لتخصيص
كتخصيص الحدوث بوقت من الله تعالى والاعلام باشخاص من البشر
ثم اختلفوا في ان الواضع هل هو الله تعالى ام البشر او وضع الضرور
في الافادة من الله تعالى والباقي من البشر على اقوال فذهب ابو الحسن الاشعري
ومتابعوه الى الاول وابو هاشم ومن تبعه من البهشمية الى الثاني وابو اسحق
الاصفرايني الى الاخير وعن القاضي ابي بكر الباقلاني ان الجميع ممكن عقلا وليس
في الادلة ما يفيد القطع قال شيخنا البهائي ره بالتوقف وهو المروي
عن العلامة ره والغزالي والحاجبي كلامه في المختصر ينادي باختيار الاول

وبه قال جمع من الفقهاء وهو الحق لقوله تعالى وعلم آدم الاسماء كلها والتعليم
لازم للوضع والجمع المحلى يفيد العموم ولقوله تعالى ومن آياته خلق
السموات والارض واختلاف السنتكم والوانكم والظاهر من اختلاف
الالسنة صغرا وكبرا فاختلاف اللغات اذ لا سبيل الى الحقيقة
لكونه تعالى في مقام الامتنان واظهار القدرة فلا فائدة في اختلاف
حجم الالسنة صغرا وكبرا فاذا تعذر الحقيقة تعين اقرب المجازات مع
ان استعمال اللسان في اللغة شايع ذايع في العرف يقال لسان العرب
افصح الالسنة اي لغته قال الله تعالى بلسان عربي اي بلغته وتاويل
التعليم بالالهام بوضع آدم ع كما في قوله تعالى وعلمناه صنعة لبوس
لكم اي الهمناه خلاف الظاهر لان الظاهر المتبادر تعليم الاوضاع ولا
ضرورة داعية للتاويل المخالف للاصل وكذا الحال في المشبه به اي علمنا
داود ع بواسطة جبرئيل صنعة الخ لا يقال ان المراد تعليم ما سبق وضعه
من خلق اخر لان الاصل عدم وضع سابق مع ان الاية الثانية الصريحة
في المطلوب كاف لنا في المقام حجة القول الثاني قوله تعالى وما ارسلنا من
رسول الا بلسان قومه واضافة اللسان الى القوم مشعر على سبق
اللغات على الارسال ولو قلنا بالتوقيف فلا يتصور الا بواسطة نبي
وارسال

فی ابلاغ اللغات فیلزم الدور والجواب ان الله تعالی علم آدم وهو علم الناس ولم
یبعث رسول الا بلسان قومه المتعلم من آدم ع فلا دور ومع انه لا یرد الا علی المختار
حجة الثالث انه لو لم یضع الله الضروری یلزم الدور او التسلسل
للاحتیاج فی التعلیم الی لغة اخری فالاخری والجواب منع الاحتیاج
کما یشعر به تعلیم الاطفال وجهال اللغة فانه یکفی القراین والتردید حجة
التوقیف عدم قطعیة الادلة والجواب ان جمیع الادلة اللفظیة کذلک
الا ما شذ منها ولو اثر فیها وهو بدیهی المنع ودلیل المختار
اقوی الادلة ویظهر الثمرة فیما اذا طلق امراته فادعی عدم ارادته من
اللفظ فعلی المختار یقع الطلاق وعلی الاقوال الاخر لا یقع وکذا
لو قال احد المتخاصمین للاخر یا ابن الحلال ونوی الزنا فعلی المختار لا حد
علیه وعلیها علیه الحد وکذا لو قال فی صلوة الله اکبر مریدا للاخبار
من غیر قصد الذکر فعلی المختار لا تبطل الصلوة وعلی غیره تبطل مصبا
الحقیقة هو اللفظ المستعمل فیما وضع له والمجاز هو المستعمل فی غیره
سمیت حقیقة لثبوتها فیما وضع له ومجاز التعدیه عنه وقد تحصل
الحقیقة باستعمال اللفظ مجازا الی ان یستغنی عن القرینة ح فتهجر
الحقیقة ویتبادر المجاز واما المجاز المشهور فانه مجاز لتبادره مع

لاثن

مع قرينة الشهرة ويترجح عليه هذه الحيثية والا فتقدم الحقيقة
ولا يستلزم المجاز الحقيقة فان الرحمن موضوع للرقيق القلب
ومجاز فيه تعالى وقد منع استعماله في غيره تعالى والفائدة نحو وضعه
صحة التجوز به فتامل واعلم انهم وضعوا للجاهل امارات تميز بها
الحقيقة عن المجاز منها تصريح ارباب اللغة بهما ومنها التبادر
بحيث يفهم انه المراد لا غير فلا يرد القاعدة المسئلة من انصراف
المطلق الى الفرد الشايع مع ان هذا التبادر ليس علامة الحقيقة
ولا تبادر المجاز المشهور لحصوله من الشهرة فالتبادر علامة
للحقيقة وعدمه للمجاز والعامي اعرفهما بهما لخلو ذهنه عن
الشبهات فلهذا يدعي بعضهم التبادر في معنى وعكسه الاخر في
في ذلك المعنى فلابد ان يتهم الفقهية حدسه وليستفرغ وسعه في
في الاستقرآء حتى لا يلتبس عليه ومنها صحة السلب عنه فانه علامة
للمجاز وعدمه للحقيقة واعترض بورود الدور بان ثبوت
المجازية للفظ موقوف على صحت السلب وهو موقوف على
ثبوت مجازية اللفظ وكذا الحقيقة موقوف على عدم صحة
السلب وهو موقوف على حقيقة اللفظ والجواب ان صحة السلب

العرفي

العرفي وعدم العرفي امارتان لهما فلا توقف وبعضهم اطالوا
في المقام بما لا فائدة فيه منها والاطراد للحقيقة وعدمه للمجاز
فاذا رأى الجاهل اطراد استعمال الاسد في المفترس وعدمه
في الرجل الشجاع علم ان الاول حقيقة والثاني مجاز وكذا اسئل
زيدا واسئل القرية فان نسبة السؤال الى الاول مطرد فحقيقة
ونسبته الى الثاني غير مطرد فمجاز لا يقال ان استعمال الاسد
في الرجل الشجاع مطرد مع انه مجاز والفاضل والسخي لا يطلق على الله
تعالى مع وجودها فيه تعالى وكذا القارورة على غير الزجاج مع انها
موضوعة لكل ما يستقر فيه الشيء لانا نقول انا الاطراد في استعمال
الاسد للمجاز الشجاع انما هو في افراد الشجاع لا في الاستعمال
وامارة الحقيقة انما هو الثاني لا الاول وجواب بعضهم بان
المجاز ايضا مطرد بالنسبة الى ما ثبت فيه نوع العلاقة
ليس بصواب لما ذكرنا ولان اسماء الله تعالى توقيفية ولا
رخصة لنا في استعمالهما فيه تعالى مضافا الى انهما موضوعان
لمن من شانه الجهل والبخل واما القارورة فانها منقولة وقد ترك
المعنى الاول وصارت حقيقة في الزجاج لتناسب العلايق له

المشهورة ذكر الكل وارادة الجزء كما الاصابع والانامل وعكسه كا
لرقبة والانسان وذكر الملزوم وارادة اللازم كالنطق في الدلالة
وعكسه كشد الازار واعتزال النساء وذكر الخاص وارادة العام
كالزيد والعلماء وعكسه كالعلماء والزيد وذكر المحل وارادة الحال
كالقرية واهلها وعكسه كالاهل والقرية وذكر الشيء وارادة
ما يؤل اليه نحو انى ارانى اعصر خمرا وذكر الشيء وارادة ما كان
عليه نحو وآتوا اليتامى اموالهم وذكر البدل وارادة المبدل كالدية
والدم وعكسه كالدم والدية وتسمية الشيء باسم آلته نحو و
اجعل لي لسان صدق في الآخرين اى ذكرا حسنا مصباح الحق
ان وضع الحقائق شخصى ووضع المجازات نوعى فيحتاج في
في معرفة الحقيقة الى نقل شخصى وفي معرفة المجاز الى نقل نوعى
فيقاس عليه المجازات الحادثة في الامكنة المختلفة لوجوه
الاول ان اهل اللغة لا يتوقفون في استعمال المجازات بعد علمهم
بالعلاقة المصححة للمجاز ولا ينتظرون للنقل في هذا الفرد بل يستعملون
مجازات جديدة لم تسمع من العرب مثلها ويكتفون بالعلاقة
وما هذا الا لعدم اشتراط النقل الثاني انهم اذا راوا مجازا يتفحصون

وذكر السبب وارادة المسبب كالمطر والنبات وعكسه

ومنها المجاورة

علاقة

علاقة فيحكمون بالصحة مع وجدانها وبالفساد مع فقدانها
فلو كان النقل شرطا لاكتفوا به ولم يتكلفوا بهذا التفحص
الثالث ان النافين للحقائق الشرعية قالوا بمجازية الالفاظ
المحدثة من العلوم ان اهل اللغة لم يسمعوا تلك المعاني ولم
يستعملوا تلك الالفاظ فلو كان النقل شرطا لما صح هذا
التجوز مع انهم من اهل اللغة ايضا احتج مشترطو النقل
بوجهين احدهما لزوم كون القرآن غير عربي لاشتماله على المجاز
لان العربي ما سمع من العرب وقد قال الله تعالى انا انزلناه قرآنا
عربيا وثانيهما انه لو لم يشترط النقل وكان نوع العلاقة كافيا
لجاز استعمال المتشابهين في الاخرى بعلاقة المشابهة كالمنارة
في القصب للجبل في الجدار والتالي باطل فالمقدم مثله والجواب
عن الاول ان المراد من العربي ما سمع من العرب اما بشخصه واما
بنوعه فلا يلزم كونه غير عربي ومع التسليم فالمراد كونه عربي الاسلوب
او كون اكثره عربيا من باب تغليب الاكثر على الاقل او يرجع الضمير
الى البعض المعهود لكون القرآن مشتركا معنويا بين المجموع والبعض
مع ان النزاع في مطلق المجاز والمفهوم من الآية مجازات القرآن

ولا دلالة

ولا دلالة للخاص على العامّ والجواب بالنقض وبالقسطاس الرومي والشكرة

الهندي والسجّيل المعرب ليس بصواب اذ يمكن ان يكون ذالك

من باب اتفاق اللغات كالتنّور والصابون وعن الثاني بانّ المعتبر

المعتبر من العلاقة المناسبة بين المتشابهين ولا مناسبة بين

الامثلة المذكورة لاختلاف قطرها ولا رخصة لنا في استعمال العلاقة

الغير المناسبة وتظهر الثمرة فيما لو حلف ان لا يتكلم بمجاز فتكلم

بمجاز حادث بعلاقة مناسبة فعلى المختار يقع الحنث وعلى

غيره لا يقع لعدم النقل في هذا الفرد مصباح لا خلاف في انّ

اللفظ المستعمل بغير قرينة يحمل على الحقيقة عند تميّز معناه

الحقيقي والمجازي لانّ الاصل في الاستعمال الحقيقة فلو كان معنيا

المجازي مرادا اللزم من نصب قرينة صارفة كالاسد في قولنا رايت

اسدا فانه يحمل المفترس لا غير وانما الخلاف في انّ اللفظ

اذا استعمل في معنى او معان ولم يعلم انه بل اصل وضعه بمعنى

انّ معنا الحقيقي والمجازي بل كونه موضوعا ومستعملا غير مشخص

عندنا فهل هو حقيقة فيه او مجاز او حقيقة اذا كان واحدا و

مجاز اذا كان متعددا او التوقف اقوال ذهب السيد رضي الله

عنه

عنه الى الاول والثانى منقول عن ابن جنى وبعض المتاخرين
والثالث غير معلوم القائل والمشهور الاخير احتج السيد بان
الاستعمال ظاهر فى الحقيقة والمجاز خلاف الاصل والجواب التسليم
فى صورة الوحدة واما مع التعدد فلا ريب ان المجاز خير من
الاشتراك واجاب بعضهم بمنع ظهور الاستعمال فى الحقيقة وهو
كما ترى حجة الثانى الحاق الظن الشئ بالاعم الاغلب ولا ريب
ان اغلب لغة العرب مجازات والجواب منع الكبرى وهو مع فرض
التسليم لا يعارض الظن الحاصل من الوضع حجة الثالث ان فى صورة
وحدة المعنى لا يمكن القول بالمجازية لكونه مستلزما للحقيقة
واما فى صورة التعدد فالمجاز والا للزم الاشتراك المرجوح والجواب
منع الاستلزام لان الرحمن مجاز ولا حقيقة له لعدم استعماله
فى ما وضع له والحقيقة تابعة للاستعمال مضافا الى ان عدم الوجدان
لا يدل على عدم الوجود حجة المشهور ان الاستعمال اعم من الحقيقة
وحيث لم يتميز الحقيقى من المجازى فالوقف والجواب انه مسلم فى
صورة التعدد المعنى واما فى صورة الوحدة فلا ثم انه لولا الشهرة
الثابت الحجية مطلقا لقلنا بالحقيقة فى صورة الوحدة والتوقف فى صورة

التعدد اما في صورة الوحدة فلان خلو اللفظ عن القرينة قرينة
على انه حقيقة فيه وان لم نقل باستلزام المجاز الحقيقة لان المجازات
دائرة مدار القراين فاذا انتفت القراين انتفت المجازات الا
ترى ان علماء البيان صرحوا بان المجاز لابد فيه من قرينة معاندة
قال العلامة ره المجاز على خلاف الاصل فيجب الحمل على الحقيقة ما لم يدل
دليل على عدم ارادتها لان الواضع انما وضع اللفظ ليكتفي به في الدلالة
على ما وضع له انتهى لا يقال يحتمل ان يكون له معنى حقيقيا مهجورا
فاستعمل اللفظ فيه مجاز فح لا حاجة الى القرينة لان القرينة انما
هي لصرف اللفظ من الحقيقة الى المجازي ولذا سميت صارفة ول
ليس هنا معنى حقيقي حتى يحتاج في الصرف الى القرينة لانا نقول
قد حصل لنا من استقراء كلماتهم الظن بندرة المجاز المجهور
المهجور حقيقته فلم نجد الالفاظ رحمن وحقيقته لم يتركه لهجرهم
بل بمنع شرعي ولا ريب ان الظن يلحق الشيء بالاعم الاغلب واما
في صورة التعدد فلما تعارض الظن الحاصل عن ترجيح المجاز على الاشتراك
مع الحاصل عن لزوم القرينة المعاندة للمجاز فتساقط ولا مرجح لا
حدهما فالتوقف ولكن فهي متهم عندي سيما اذا خالف الاساطين
مع

مع ان الشهرة حجة مطلقا فالمختار قول المشهور لان الظن الحاصل من الشهرة اقوى مما حصل مما ذكرنا مصباح اعلم ان الاحوال الخمس المجاز والنقل والتخصيص والاضمار والاشتراك قد يعارض بعضها بعضا فيصور المتعارض بينها على عشر اوجه والضابط ملاحظة كل واحدة منها مع ما بعدها فتلاحظ المجاز مع الاربع الباقية والنقل مع الثلث والتخصيص مع الاثنين والاضمار مع الواحدة الاول تعارض المجاز مع الاشتراك كالنكاح فانه يحتمل ان يكون مشتركا بين العقد والوطي وان يكون حقيقة في احدهما ومجازا في الآخر والمشهور ترجيحه على الاشتراك لان اغلب لغة العرب مجاز بالنسبة الى غيره من الاحوال ولكن فائدته انه حيث لا يتوقف فيه فان وجدت قرينة يحمل على مقتضاها والا فعلى الحقيقة بخلاف المشترك فانه يلزم التوقف فيه حتى يظهر المراد من القراين المعينة وربما لا توجد قرينة فيخل بالمعنى المقصود ولكونه ابلغ من الاشتراك واوفق للطباع اما النقل في الحقيقة او العذوبة في المجاز وبعض ما ذكر من المرجحات قد يوجد في المشترك ايضا الا ان اغلبية المجاز مرجح لا يعارضه شيء منها والقول بان الاشتراك ارجح من المجاز لبعده عن الخطاء اذ مع عدم القرينة يتوقف بخلاف المجاز

فانه يحمل على الحقيقة وربما يكون غير مرادة في نفس الامر بعيد عن الصواب

لما ذكرنا من اغلبية المجاز مضافا الى ان حمله على الحقيقة مع فقد القرينة

لازم وكونها غير مرادة في نفس الامر لا يضرنا لانا مكلفون بالظاهر والمرء

متعبد بظنه الثاني تعارض المجاز مع النقل كصلوة الميت فانها يحتمل

يحتمل ان يكون مجازا وان يكون منقولة فيترجح المجاز عليه لكونه

ارجح من الاشتراك الارجح من النقل ولان النقل يحتاج الى تغيير

الوضع مع اتفاق اهل اللسان عليه وهذا امر متعسر غالبا بخلاف

المجاز فانه لا يفتقر الا الى قرينة وهي متيسرة مع ان فوايده اكثر

من النقل الثالث تعارض المجاز مع التخصيص كقوله تعالى ولا تاكلوا مما

لم يذكر اسم الله عليه فيحتمل ان يكون المراد من الذكر التلفظ باسم

الله فيلزم التخصيص لكون الذكر اعم من التلفظ ويحتمل ان يكون المراد

عن النهي عن ذبيحة الكفارة فيكون مجاز الملازمتهم ترك التسمية و

يظهر الثمرة في ذبيحة المسلم الناسي للذكر فيحل على الثاني ويحرم على الاول

فيترجح التخصيص لانه لو لم يوجد قرينة للتخصيص لعمل بالعام فيحصل المرام

وغيره واما المجاز فمع عدم القرينة يحمل على الحقيقة الغير المرادة مع ان

التخصيص ايضا اغلب في الباقي حتى قيل ما من عام الا وقد خص حتى نفس

الضابطة

الضابطة بقوله تعا ان الله على كل شيء عليم الرابع تعارض المجاز والاضمار
كقوله تعا واسئل القرية لاحتمال كون المراد من القرية اهلها بعلاقة
المجاورة فيكون مجازا او لاحتمال كون الاهل مضمرا فيترجح المجاز
عليه لاغلبية والقوله بتساوي الاضمار له لكونه اوجز او هو من محاسن
الكلام لبيس بشيء الخامس تعارض النقل والتخصيص كقوله تعا احل
البيع فيحتمل ان يكون البيع منقولا او ان يكون بمعناه اللغوي وهو
مبادلة الشيء بالشيء فيكون مخصصا ليخرج عنه الربا فيترجح التخصيص عليه لاغلبيته ولكونه ارجح من المجاز الارجح من النقل السادس
تعارض النقل والاضمار فيترجح الاضمار لما تقدم من تعسر الاطلاع
على اتفاق اهل اللسان عليه السابع تعارض النقل والاشتراك كالزكوة
لاحتمال كونها مشتركة بين النمو والقدر المخرج ومنقولة الى الاخير فيترجح
الاشتراك لاستلزام النقل نسخ الوضع الاول والوضع في المعنيين
على التعاقب الثامن تعارض التخصيص والاضمار كقوله تعالى ولكم في
القصاص حيوة فيحتمل الاضمار اى في مشروعية القصاص والتخصيص
اى في نفس القصاص حيوة الا للجاني فيترجح على الاضمار لاغلبيته ولكونه
ارجح من المجاز الارجح من الاضمار التاسع تعارض التخصيص والاشتراك

كقوله تعالى ولا تنكحوا ما نكح آباؤكم فيحتمل الاشتراك لكون احدهما
بمعنى الوطي والآخر بمعنى العقد والتخصيص لكونهما بمعنى العقد
اى لا تعقدوا على من عقد عليها آباؤكم الا بالعقد الفاسد فيترجح
التخصيص لكونه ارجح من المجاز ارجح من الاشتراك العاشر تعارض
الاضمار والاشتراك كقولك اسئل الدار لاحتمال كون الاهل مضمرًا
والدار مشتركا بين الاهل والبناء فيترجح الاضمار عليه لكونه موجزًا
واجمالا مختصا بما لا قرينة على تعيين المراد وعموم الاجمال في جميع
افراد المشترك الى ان يظهر القرينة فضابطه ترجيح هذه الاحوال بعضها
على بعض ملاحظة الاغلبية فالمجاز والتخصيص ارجح من جميعها
وفي غيرهما يلاحظ اتمية الفائدة وايجاز اللفظ كما او غيرهما مما يتنا
الكلام به عن صاحبه والقول بان تسمو الكلام بالمحاسن لا يوجب
ترجيحها كما ترى لتقديمهم الخبر البليغ المشحون بالمحسنات على غيره
في باب الترجيح والدليل على حجية امثال هذه الظنون الظنون هو
الادلة الدالة على جواز العمل بالظن بعد انسداد باب العلم وسيجيء
تحقيقه ان شاء الله تعالى مصباح لا خلاف في ان الالفاظ المخترعة
المحدثة كالصلوة وغيرها قد صارت حقائق في معانيها الشرعية
عند

عند المتشرعة بكثرة الاستعمال وتداولها في السنتهم فكلما استعملت

في كلامهم فيحمل على المعاني المحدثة والماهيات المخترعة وانما الخلاف

في ان هذه الالفاظ هل هي حقائق في المعاني الجديدة في اصطلاح الشارع

كالصلوة في الاركان المخصوصة والصوم في الامساك المخصوص

والبيع في المبادلة المخصوصة بمعنى ان الشارع وضعها في اول الامر

لهذه المعاني او يستعملها فيها مع القرائن الى ان استغنى عنها فصارت

حقايق اولم يحصل الوضع الاولى ولا الاستعمال المؤدى الى الغنى عنها

بل استعملها مع القرائن ابدا فتكون مجازات لغوية او هي حقايق

في البعض ومجازات لغوية في الاخر بمعنى ان الشارع وضع بعض الالفاظ

كالصلوة والصوم والحج والزكوة والركوع والسجود ونحو ذلك من

الالفاظ المستعملة في عصر النبي صلى الله عليه واله كثيرا في المعاني الجديدة

او يستعملها فيها الى ان استغنى عن القرينة فصارت حقائق ثانوية

فيها اقوال والمختار الاخير وبه قال المحقق البهبهاني والفاضل القمي لانا

نعلم علما قطعيا انه صلى الله عليه واله لم يضع هذه الالفاظ لهذه

المعاني وضعا اوليا والا لوصل الينا لكثرة الاحتياج اليه في ابواب

الفقه مع ان الاقوال الجزئية الصادرة عنه ص قد ضبطها الاصحاب

ضبطا جيلا الى ان واصلت الينا فكيف هذا الامر العظيم الذى

نحتاج اليه فى احكام ديننا بل المعلوم من تتبع الاخبار والمتتبع

من تصفح الاثار انه م استعمل بعض الالفاظ الذى كانوا محتاجا

اليه فى كل يوم وليلة مرة او مرات الى ان استغنى عن القرينة فصار

حقايق جديدة وهكذا كانت الحال الى زمن الصادقين عليهما السلام

واما فى زمانهما ومن بعدهما فلا ريب فى ثبوت الحقيقة الشرعية لكثرة

تداول هذه الالفاظ بين اصحابهم حتى انهم كتبوا الطوامير وسطروا

الاساطير فى ابواب الفقه وكانوا يستعملون هذه الالفاظ بلا قرينة

وهذا مما لا يخفى على ذى مسكة واما الثبوت فى جميع الالفاظ

والازمان فلم يثبت وعلى ما اخترنا لا يظهر الثمرة فى الالفاظ الواردة

فى عصر النبى ص الى اوائل زمان الصادقين الا بعد معرفة تاريخ صدور

اللفظ فان علم صدوره بعد الاشتهار والمعنى عن القرينة فيحمل على

معناه الشرعى والا فلا لاحتمال ان يكون الصدور قبل الاستغناء

فعلى هذا لم يبق فرق بين المختار والنافى الا قليلا واما فى زمان الصا

ع ومن بعدهما فالفرق ظاهر احتج المثبتون مطلقا بالتبادر وبانا

بانا استقرينا كلمات الشارع فوجدناها مستعملة فى تلك المعانى

بلا معونة قرينة وفيه ان التبادر انما حصل عن استعمال المتشرعة وان
الاستعمال اعم من الحقيقة استدل النافين مطلقا بانه لو ثبت
الوضع فاما بالتواتر او بالاحاد ولم يوجد التواتر والا لما وقع النزاع
والثاني لا يفيد العلم وبانه لو ثبت انها حقايق شرعية لما كانت
داخلة في لغة العرب لكونها اصطلاحا جديدا لم يطلع عليه مثله
والجواب عن الاول بانا لا نقول بثبوت الوضع الاولي حتى يحتاج
الى التواتر والاحاد بل نقول بالاستعمال المغني عن القرينة وهذا يحصل
باستقراء كلمات الشارع ولا يحتاج الى غيره وعن الثاني بانها اذا كانت
حقايق شرعية يكون مجازات لغوية في المعنى اللغوي ولا ريب ان
المجازات الحادثة عربية وان لم يصرح العرب باحادها كما سبق
فلا يلزم كون القرآن غير عربي تذنيب اذا ورد لفظ في كلام الشارع
فيحمل على ما اراد منه وان كان مجازا والا فيحمل على الحقيقة الشرعية
ان ثبتت في ذلك اللفظ والا فعلى العرفية ان لم يوجد معنى لغوي له
واتحدت العرفية واللغوية المتحدة ان لم يوجد له معنى عرفي وان تعدد
فيجتهد في تحصيل امارات الحقيقة والمجاز وان وجدا واتحد معناهما
والا فعلى العرفية وهو المشهور لكونه عم من اهل العرف فيتكلم بلسانهم ولقوله

العرب فيلزم كون القرآن غير عربي والتالي باطل والمقدم مثله صح

تعا وما ارسلنا من رسول الا بلسان قومه ولافادة الاستقراء ذلك
وقيل بتقديم اللغة لاصالة عدم النقل والاظهر الاول مصباح
لا خلاف في ان المطلوب من العبادات والمعاملات هو الصحيح منها
لا الفاسد فيجب العمل على ما علم انه مطلوب من الاجزاء والشرايط اللازمة
للماهية المطلوبة وكذا اذا علمنا ان هنا شرطا او جزءا ولم نعرفه
بعينه فانه يجب الاتيان بالمحتملات لوجوب ابراء الذمة حيث علم كونه مشغولة
به وانما الخلاف في ان الالفاظ المحدثة المستعملة في الماهية المخترعة مع
قطع النظر عن كونها مامورة هل هي اسامي للصحيحة او للاعم منها ومن
ومن الفاسدة بمعنى ان مصداقها العرفي هل هو الصحيح او الاعم وبعبارة
اخرى الالفاظ المخترعة هل هي اسامي للماهية مجتمعا للشرايط والاجزاء
الغير المخلة مع نقصها الصحة اطلاق الاسم عرفا وموضوعة لها ام هي
اسامي للماهية المطلقة مع قطع النظر عن الشرايط والاجزاء المذكورة
مثلا الصلوة موضوعة للاركان المخصوصة مشروطا بكونها جامعة
للشرايط والاجزاء لانها موضوعة للاركان والشرايط على الاول وموضوعة
للاركان مع قطع النظر عن الاشتراط وعدمه لا ان الناقصة مامورة
على الثاني وتظهر الثمرة في جواز اجراء اصل العدم في اثبات الماهية وعدمه

كما اذا

كما اذا شك في جزئية شيء من الماهية او شرطية لها فيجب الاتيان
بالمشكوك ولا يجوز اجراء اصل العدم هنا على الاول ولا يجب الاتيان
به بل ينفي باصالة عدم كونه جزءا او شرطا على الثاني فيحصل الامتثال
بمجرد عدم العلم بالفساد على الثاني وبالعلم بالصحة باتيان المحتملات
على الاول فذهب جماعة منهم المحقق والشهيدان وصاحب المعالم
والفاضل البهبهاني الى الاول والاخرون منهم الفاضل القمي الى الثاني
والاظهر الاول لوجوه الاول التبادر فانه اذا اطلقت هذه الالفاظ
تتبادر منها الصحيحة مع قطع النظر عن كونها مامورة والقول
بان الامر قرينة لارادة الصحيحة بعيد لان الالفاظ المستعملة الغير المامورة
كالبيضة وغيرها اذا اطلق تتبادر منها الصحيحة ولا امر حتى يصير قرينة
لارادتها والثاني صحة السلب فانه يجوز ان يسلب لفظة الاسم عن العاري
عن الشرايط والناقص فيصح ان يقال للصلوة بغير الوضوء والطمانينة
انها ليست بصلوة والثالث قوله ع لا صلوة الا بطهور ولا صلوة
الا بفاتحة الكتاب فان لا حقيقة في نفي الحقيقة والمعنى لا حقيقة لاسم الصلوة
الا بشرطها وجزئها ولا يعارض قوله ع لا صلوة لجار المسجد الا في المسجد لان الاخبار
الدالة على صحة صلوة جار المسجد في غيره وان الصلوة فيه مستحبة مطلقا

اخرجه عن اصله فخرج ما خرج بالدليل وبقي الباقي وقوله عم لا نكاح
الصغيرة فدليل لنا وان اريد نكاح البالغة فهو كالسابق
احتج الخصم بوجوه منها تبادر القدر المشترك منها ومنها
عدم الصحة السلب عما لم يعلم فساده وصحته بل والكثر ما
علم فساده ومنها اتفاق الفقهاء على ان الركن الزايد تبطل
الصلوة مع كونه منهيا عنه وفاسدا بعدونه ركنا ويسمونه
باسم ومنها اتصاف الصلوة بالصحة والفساد وتقسيمها
اليهما واستعمالها فيهما والجواب ان التبادر غير مسلم وانما هو ناش
عن الشبهة وعدم صحة السلب عما لم يعلم حكمه ليس من جهة
الوضع انما من جهة حمل فعل المسلم على الصحة واما ما علم فساده
فيصح سلب الاسم وانكاره مكابرة ومرادهم من تسمية
الفساد ركنا انما هو صورة الركن لا الركن الحقيقي والاتصاف
والتقسيم والاستعمال اعم من الحقيقة واعترض على المختار
بلزوم التفتيش عن احوال المصلي اذا اراد ان يعطيه ما نذر
للمصلي وعن احوال الامام وفيه ان التفتيش لا ضير فيه لو لم يوجب
لزوم العسر والحرج وهو مدفوع بالاجماع على عدم وجوبه

واعترض

واعترض ايضا بلزوم الف مهية للصلوة بالنسبة الى الحاضرة و المسافرة
والصحيح والمريض والشاك والناسي وغيرها والجواب المعارضة
بتعددها بالنظر الى شخص واحد فان الصلوة بسورة التوحيد
ماهية وبغيرها اخرى وهكذا مصباح المشترك هو اللفظ
الموضوع لمعنيين فصاعدا على البدل فالقيد الاول اخرج المجاز وبالمجرد
الاول الحقيقة المنفردة وبالثاني المواطي لكونه موضوعا للقدر المشترك
والحق انه واقع في لغة العرب كالعين والقرء وعسعس وغيرها
والاستدلال لوجوده بتناهي الالفاظ لتركبها من الحروف المتناهية
وعدم تناهي المعاني لكون الاعداد منها وهي غير متناهية مدفوع
بتناهي المعاني ايضا لان المسميات بالالفاظ هي المعاني المختلفة و
المتضادة ولا ريب في تناهيها واما المعاني المتماثلة كالفرس و
البياض وان كانت غير متناهية لكن لا يجب الوضع لخصوصياته
بل يكفي باعتبار الحقيقة التي اتفقت المعاني فيها ومحصوله عدم لزوم
وجود المشترك لامكان الوضع للقدر المشترك كالانسان او بالوضع
العام كاسم الاشارة وكذا الاحتجاج بكون الوجود مشتركا
كامعنويا بين الحادث والقديم لولا الاشتراك فيلزم كون

الشئ الواحد واجبا وممكنا الان الاختلاف في الوجوب والامكان لايمنع
التواطي كالعالم فانه واجب في القديم وممكن في الحادث فيجوز ان
يكون الشئ الواحد واجبا بالنسبة الى موصوف وممكنا بالنسبة
الى الاخرى احتج الثاني بان وضع الالفاظ الدالة على المقصود
والمشترك مجمل مخل به والجواب عدم تسليم الاخلال مع القرينة
مع ان الاجمال قد يكون مقصودا كما في اسماء الاجناس ثم
اعلم انه لا نزاع بينهم في جواز استعمال المشترك في معنى عام يشمل
الجميع مجازا وقد يسمى بعموم الاشتراك مثل ان يراد من
العين المسمى بها وانما النزاع في استعماله في كل واحد من المعاني على
البدلية بان يكون كل واحد منها مناط الحكم وفي استعماله في الجميع
من حيث المجموع اذا كان الجمع بينها ممكنا والقول باختصاص
النزاع بالاول دون الثاني ليس على ما يستفاد من كلامهم لان
المفهوم من كلام العلامة ره وصاحب المعالم كون النزاع في الثاني
حيث قال الاول الاقرب انه لا يجوز استعمال اللفظ المشترك
في كلا المعنيين الا على المجاز لانه غير موضوع للمجموع وقال الثاني
اختلفوا في استعماله في اكثر من معنى اذا كان الجمع بين ما يستعمل

فيه

فيه من المعانى ممكنا انتهى وفيه ستة مذاهب جوازه حقيقة
مع قرينة الارادة سواء كان مفردا او تثنية او جمعا وسواء
كان مثبتا او منفيا وجوازه مجازا كذلك وان جردا عن القرينة
ومنعه مطلقا ومنعه فى المفرد دون التثنية والجمع ومنعه فى
الاثبات دون النفى والاظهر عندى جوازه حقيقة مطلقا
لوجود المقتضى وانتفاء المانع اما الاول فانه اذا اطلق المشترك
يتبادر منه المعانى الى الذهن مع قرينة الارادة وليست القرينة
لتعيين المعانى حتى تكون قرينة صارفة عن الواحد بل هى معينة
بمجرد الاطلاق وانما القرينة لتعيين ارادة المتكلم فان المعانى
مرجوحة بالاضافة الى المعنى الواحد ولا ريب فى افتقار ارادة المفرد ح
الى القرينة وكون الوضع فى حال الانفراد خارج عن الموضوع له وجزئية
قيد الوحدة ممنوع وتبادر الوحدة من مفرد المشترك ليس تبادر
الحقيقة بل هو مرادف الانصراف الى الفرد الشايع مع قطع النظر عن
رجحان الواحد ومرجوحية الاكثر لا تفاوت بينهما فى الفهم عن
المشترك المفرد واما الثانى فلما ستعرفه من بطلان ادلة غير المختار
ان شاء الله تعالى وقد يستدل للمختار بقوله تعالى ان الله وملائكته

وجوازه حقيقة كذلك صح

يصلون على النبي وقوله تعالى الم تر ان الله يسجد له من في السموات
والارض والشمس والقمر والنجوم والجبال والشجر والدواب وكثير من
الناس فالصلوة المنسوبة الى الله تعالى بمعنى الرحمة والمنسوبة الى الملائكة
بمعنى الاستغفار وكذا السجود من الناس وضع الجبهة ومن
وغيره بطريق اخر وتاويل الصلوة بالمعنى المشترك بينهما وهو
الاعتناء باظهار الشرف وكذا السجود وهو اظهار غاية الخضوع
مجاز وتقدير خبر ان الاول لدلالة الثاني عليه اضمار مخالف للاصل
وكون العاطف بمثابة تكرار الفعل في الاية الثانية فتخرج عما
نحن فيه لكون النزاع في استعمال اللفظ الواحد في معان متعددة
غير مسلم بل العاطف موجب لمساواة الثاني للاول في اعرابه وانما
العامل في الثاني هو عامل الاول بتوسط العاطف وهذا محقق
عند النحاة حجة المجوز مطلقا مجازا كون الوحدة جزء من المفرد
ماخوذ في وضعه فاستعماله في المتعدد مجاز لالغاء قيد الوحدة
واما التثنية والجمع فالمتبادر هو الفردان او الافراد من ماهية
لا الشيئان او الاشياء المتفق في الاسم فالاستعمال في افراد الماهيتين
مجاز فان المتبادر من قولنا رايت مسلمين الرجلان المسلمان لا المسميان

بالمسلم

بالمسلم والجواب ان الموضوع له هو المعنى لا بشرط الوحدة ولا عدمها
فقد يستعمل فى الواحد وقد يستعمل فى الاكثر لان الاوضاع العرفية
يابى هذا الشرط كما فى تسمية الولد مع ان الاصل يدفعه والتثنية
والجمع فى قوة تكرار المفرد ولا يشترط فيهما الاتفاق فى المعنى بل يكفى الاتفاق
فى اللفظ كما فى زيدان وزيدون والتاويل بالمسمى تعسف ودعوى
التبادر غير مسلم وعلى فرض التسليم فى المثال المذكور فهو ناش من كثرة
الاستعمال لان استعمال المسلم فى مقابل الكافر كثير حتى كانه صار من المجاز
المشهورة حجة المجوز مطلقا حقيقة وان جرد عن القرينة الاتيان
فان معانى الصلوة والسجدة مفهومة منهما بلا قرينة والجواب
ان سياق الاية قرينة لارادة المعانى وحجة المانع مطلقا فى المفرد وحده
حقيقة ما اشير اليه سابقا من ان الوضع كان فى حالة الانفراد
وفى التثنية والجمع كذلك كون وضعها للفردين او الافراد من
ماهية واحدة مجازا عدم ثبوت الرخصة والجواب ان الانفراد وصف
خارج كما سبق والاتفاق فى المعنى غير مشترط فى التثنية والجمع
والرخصة ثابتة كما فى الاثنين واحتج بعضهم بلزوم التناقض
لانه لو جاز استعمال المشترك فى المعنيين لكان له ثلثة معان

هذا وحده وهذا وحده وهما معاً وارادتهما معاً مستلزم لعدم
ارادة هذا وحده وهذا وحده وبالعكس والمفروض استعماله
في المعاني الثلاثة واجيب بان المراد ليس ارادة المعاني مع بقائه لكل
واحد منها منفرداً بل نفس المدلولين مع قطع النظر عن الانفراد
فيرجع النزاع الى ان ذالك ليس استعمالاً في المعنيين ولا يكون
دليلاً لعدم جواز الاستعمال حجة المانع في المفرد عدم التعدد
في المفهوم فلا يتعدد المعنى وحجة المانع في المثبت دون المنفي
عدم افادة الاول العموم بخلاف الثاني وجوابهما انه لا تفاوت
في المشترك بين المفرد والمثبت وغيرهما في افادة التعدد مع القرينة
كما مر في حجة المختار مصباح لا نزاع جواز استعمال اللفظ في
معنى عام شامل للمعنى الحقيقي والمجازي مجازاً ويسمى بعموم
المجاز كقولك لا اضع قدمي في دار زيد وتريد منه عدم الدخول
فيشمل المعنى الحقيقي وهو الدخول حافياً والمعنى المجازي وهو الدخول
ناعلاً وانما النزاع في استعماله في المعنى الحقيقي والمجازي معاً اذا كان
الجمع بينهما ممكناً كاطلاق الرقبة وارادة الانسان والرقبة
وهنا اقوال الجواز مجازاً وعدم الجواز مطلقاً والجواز حقيقة

بالاضافة

بالاضافة الى الحقيقي ومجاز ابالاضافة الى المجازي اوسطها اوسطها
لان المجاز ان ذكرت قرينة فلا يراد الحقيقة والا فلا يراد المجاز فلا
يجتمعان ابداً مع انه يلزم ان لا تفيد القرائن فائدة لان ثمرتها
هي الصرف عن الحقيقي واستدل بعضهم بما يقرب مما ذكرنا بان
المجاز ملزوم للقرينة المعاندة وملزوم معاند الشيء معاند لذلك
الشيء وقال الفاضل القمي ومناط هذا الاستدلال عدم جواز
اجتماع الارادتين عقلاً ومناط ما ذكرنا عدم الرخصة من الواضع
كانه يعترض عليه بان دليله عقلي والمسئلة لغوية واللغة لا تثبت
بالعقل اقول المذكور في الدليل ليس الا مقدمتان احديهما قول المجاز
ملزوم للقرينة المعاندة وهذه ماخوذة من اهل اللغة وصرح بها
اهل البيان والادبية فانهم من اهل اللغة المركبة والاخرى قوله وملزوم
معاند الشيء ولاشك في ان محال صدق الملزوم بدون اللازم
ايضاً ماخوذ منهم ومصرح به في كلامهم حتى صار قانوناً عندهم
فلا وجه لكونهما عقليتاً واعترض ايضاً بان غاية ما ثبت كون
المجاز ملزوماً للقرينة المانعة عن ارادة الحقيقي منفرداً واما ارادته
معه فلا وفيه ان المانع حين الانفراد اعني وجود القرينة موجود هنا

ايضاً ولا يرفعه انضمام الحقيقة واعترض ايضاً باستعمال
الموضوع للجزء في الكل كالرقبة في الانسان فانه لا ريب في
الارادتين معاً وفيه ان النزاع في الارادتين المقصودتين
لا فيما اذا كانت احديهما تابعة للأخرى فان الرقبة وان
كانت جزءاً من الانسان الا انها غير مقصودة في اطلاق الانسان
استدل المجوز مجازاً بعدم تنافي ارادة الحقيقة والمجاز معاً
ويكون اللفظ موضوعاً للحقيقي واستعماله فيهما لم يوضع
له واستدل المجوز حقيقة ومجازاً بان اللفظ مستعمل لكل
واحد من المعنيين فيكون لكل واحد منهما حكمه ويظهر
جوابهما من دليل المختار **تنبيه** عرفوا الكناية بارادة المعنى
المغير الموضوع له من اللفظ مع جواز ارادة الموضوع له و
بارادة المعنى الحقيقي لينتقل منه الى المعنى المجازي فعلى الاول
يلزم اجتماع الحقيقي مع المجازي في الكناية ولا محذور فيه
لان المانع عن الاجتماع انما هو القرينة الصارفة ولا قرينة
هنا والا لم يجز ارادة المعنى الموضوع له وعلى الثاني لا تكون
الكناية في محل النزاع لكونه في اجتماعهما معاً وارادة افادة الثاني

الانتقال

الانتقال من الحقيقي الى المجازي لاجتماعهما معاً مصباح المشتق فرع
وافق الاصل باصول حروفه ومناسبة معناه وترتيبه والمراد
من الاصل المصدر فخرج المعدول والمصغر والقيد الثاني لادخال
مثل لضارب المشتق من الضرب لان عدم الموافقة في الزائد وهو
الالف وخاف وخف من الخوف لان التوافق في الاصول عم من و
جوده وعدمه لطريان المانع فانه لا يرفع الموافقه في الاصل ولخرا
المترادفين فانهما وان كانا متناسبين في المعنى لكنهما لم يتوافقا
في الحروف وقيد المناسبة احتراز عن الاشتقاق الكبير فانه وان
اطلق عليه الاسم الا انه لندرته كالخارج عنه ومن اراد الادخال
حذف الترتيب عن ... ال ولا بد في المشتق من تغير اما بالزيادة
او النقصان او كليهما بالحرف والحركة او كليهما فانواعه خمسة عشر
لكون النقصان ثلثة وكذا الزيادة واجتماع ثلثة النقصان مع
ثلثة الزيادة تسعة حاصلة من ضرب الثلثة في مثلها فانضمام
الستة السابقة اليها صار خمسة عشر الاول زيادة الحرف
كاذب من الكذب الثاني زيادة الحركة نحو طلب من الطلب فان حركة
البناء كالجزء لموافقتها بخلاف حركة الاعراب لمفارقتها الثالث زيادتهما

احتراز عن مثل ... والاخص ... الاعم ... العام ...

معا نحو طالب من الطلب الرابع نقصان الحرف نحو خف من الخوف الخامس

نقصان الحركة نحو حذر صفة مشبهة على وزن صعب من حذر

السادس نقصانهما معاً نحو غلى من الغليان السابع زيادة الحرف

ونقصانه نحو ديان من الديانة الثامن زيادة الحركة ونقصانها

نحو كرم من الكرم التاسع زيادته ونقصانها نحو عاد من العد

زيدة الالف ونقصت حركة الدال الاولى للادغام وفيه نظر لان

الدال الاولى كانت ساكنة في المصدر فالاولى التمثيل بعليم من علم

نقصت حركة الميم وزيدة الياء العاشر زيادتها ونقصانه

نحو نبت من النبات الحادي عشر زيادتها ونقصانها نحو اضرب

من الضرب الثاني عشر زيادتهما ونقصانه نحو سكما من الكمال

الثالث عشر نقصانه مع زيادتهما ونقصانها نحو قنط اسم فاعل

من القنوط الرابع عشر نقصان مع زيادته ونقصانه نحو كال

بتشديد اللام اسم فاعل من الكلال نقصت حركة اللام الاولى للادغام

والف بين اللامين وزيدت الالف قبل اللامين الخامس عشر زيادتهما

ونقصانهما نحو ارم من الرمي مصباح هل يشترط في صدق المشتق

حقيقة بقاء المبدء ام لا اقوال عدم الاشتراط وهو مشهور من

السيخ

الشيعة والمعتزلة وبه قال العلامة وشيخنا البهائي والشهيد
وآله نقل عن ابن سينا وابي علي وابي هاشم وبما يظهر من بعضهم
كالشهيد رحمه الله انه اجماعي بيننا والاشتراط وهو المشهور
عن اكثر الاشاعرة وبه قال في المنهاج وهو المنقول عن المحصول
والفخري والتوقف وبه قال ابن الحاجب ونقل عن الآمدي والتفصيل
واختلف المفصلون فمنهم فرق بين ما كان المبدأ من المصادر السيالة
السيالة كالتكلم وغيره كالعلم فاشترط البقاء في الثاني دون الاول
ومنهم من فرق بين ما كان المبدء فيه ثبوتيا كالايمان او عدميا
فاشترط في الثاني دون الاول ومنهم من فرق بين طرء الضد الوجودي
على المحل او لم يطرء فاشترط في الاول دون الثاني ومنهم من فرق بين
كون المشتق محكوما عليه وبه فاشترطه في الثاني دون الاول والقول
بالتفصيل نادر واد لته ضعيفة والحق انه لا يشترط البقاء في صدقه
مطلقا ولا بد من تمهيد مقدمة وهي انه لا شك ولا ريب في ان المشتق
كاسم الفاعل وغيره لم يؤخذ الزمان في مفهومه بحسب وضعه الاولي
لكونه اسما وانما استعمل مع القرينة على خلاف الوضع استعمالا كثيرا
حتى صار الزمان جزء منه وهجر الوضع الاول فلكون الزمان جزء

منه بحسب الوضع الثانوي والاظهر ان الزمان الماخوذ فيه هو الحال
بمعنى الاعم اعني حال التلبس الشامل للماضي والحال والاستقبال فعلى هذا
يكون اطلاق ضارب في قولنا زيد ضارب امس او الآن او غدا باعتبار
حال التلبس حقيقيا لكن خرج الاستقبال بالاجماع وبقي الاخران
فلا يرد ما قيل من انه اذا كان حقيقة في الحال بمعنى الاعم يلزم الاشتراك
لكونه حقيقة في الحال بمعنى الاخص اجماعا لان الزمان الذي قلنا به
هو ان عام يشمل الازمنة الثلاثة كشمول العام لافراده واستعماله
فيها من حيث انها افراده لا من حيث الخصوصية فلا يلزم الاشتراك
بل الاشتراك معنوي لكونه حقيقة في القدر المشترك على ما حققنا
فلا ضير فيه وقيل ان الزمان الماخوذ فيه هو الحال بمعنى الاخص فالمشتق
حقيقة في الحال ومجاز في الماضي فيلزم القائل بما قلنا بالاول بكونه حقيقة
في الماضي والحال القول بعدم اشتراط بقاء المبدء والقائل بالمجازية
في الماضي القول بالاشتراط ويظهر الثمرة في مواضع كثيرة في الفقه ككراهة
الجلوس تحت الشجرة المثمرة والوضوء بالماء المسخن بالشمس والوقف على سكنة مكة
وحافظ القرآن وغير ذلك ويتفرع على ذلك النزاع العظيم بين الفريقين في قوله
تعالى لا ينال عهدي الظالمين حجة المختار وجوه الاول قول النحاة ان اسم الفاعل

لمن قام

لمن قام به الفعل والضارب من له الضرب وهو اعم من الازمنة خرج ما خرج
وبقي الباقي والرسم الاول وان افاد كونه حقيقة في الماضي ظاهرا الا انه
لعدم وجود لفظ يشمل الازمنة الثلاثة والدليل عليه تقسيمهم اسم الفاعل
اليها الثاني قولهم ان المشتق اذا كان بمعنى الماضي لا ينصب مفعوله بل
يتعين جره بالاضافة كغلام كذا مررت برجل ضارب زيد امس والاصل
في الاستعمال الحقيقة كذا استدل العلامة وفيه ان غاية ما ثبت
صحة اطلاقه بمعنى الماضي اما كون ذلك الاطلاق حقيقة فلا
فالنزاع انما هو في الثاني للاول الثالث صدق المخبر والمتكلم
والتاجر والسارق وغيرها على من انقضى عنه المبدأ والمؤمن على النائم
والغافل والغول فان صدقه عليها لوجوده في الخزانة من زمان ابتداء
اليه والاعتراض بلزوم اطلاق الكافر على الاكابر الصحابة رضي الله عنهم مدفوع
بجواز هجر الحقيقة لمعارض شرعي وتقديم عدم المقتضى على وجود المانع
اول الكلام حجة القائلين بالاشتراط تبادر الغير منه وهو
المتلبس بالمبدأ وهو علامة امارة المجاز ولزوم الاشتراك لكونه
حقيقة في الحال ولزوم اجتماع النقيضين في الجسم الابيض
الذي زال بياضه فصار اسود والجواب عن الاول ان التبادر ان

عن كون المبدء فرداً راجحاً وعن الثاني انا لا نقول بالاشتراك
اللفظي وعن الثالث ان اطلاق الابيض بالنسبة الى زمان التلبس
بالمبدء ولا بالنسبة الى الحال فلا يجتمع النقيضان حجة مشترطي
البقاء في غير المصادر السيالة وعدمه فيها امتناع البقاء فيها
لانقضائه شيئاً حجة مشترطي في الحدوثي دون الثبوتي انه
لو كان شرطا مطلقا لزم ان يكون اطلاق المؤمن على النايم مجاز
حجة مشترطيه فيما اذا طرء على المحل ضده وجودي لزوم اطلاق النايم
على اليقظان والحامض على الحلو والكافر على اكابر الصحابة باعتبار
النوم والحموضة والكفر السابق حجة مشترطي البقاء في المحكوم به نحو
زيد مؤمن دون المحكوم عليه نحو الزاني كذا لزوم عدم جواز الاستدلال
بمثل قوله تعالى الزانية والزاني فاجلدوا والسارق والسارقة
فاقطعوا وبطلهم جواب للاربعة مما سبق الباب الاول في الاوامر والنواهي
وفيه فصلان الفصل الاول في الاوامر مصباح الامر هو الطلب بالقول من
العالي على جهة الاستعلاء والمراد من العالي من له تفوق على المخاطب شرعاً
والاستعلاء عبارة عما يدل على طلب العلو كرفع الصوت والغلظة
في الكلام ولفظ الامر اعني مادته المركبة من ا م ر مستعمل في عدة معان ونحوها

نذكر المشهورة منها الاوّل القول نحو امر السّلطان كذا اى قال كذا
الثانى الفعل كقوله تعالى اتعجبين من امر الله اى من فعل الله الثالث
الشّيء نحو شغل زيدا امر كذا اى شيئا الرابع الخطب والحادثة نحو جرى
عليه امر اى خطب وحادثة الخامس العجيب والهول كقوله تعالى حتى اذا جاء
امرنا اى الاهوال والعجايب التى ارسلها اليهم السادس الارادة كقوله
تعالى مسخرات بامره السابع الحال وما عليه الانسان يقال زيد امره
مستقيم كذا ذكرها القوم لكن يمكن ارجاع بعض ثم اعلم انهم اجمعوا
على انه حقيقة فى القول واستفاض نقل الاجماع عليه من جماعة
منهم الحاجبى والعضدى والتفتازانى والعلامة وعن الانسوى انه وفاق فى
ونسبه شارح الزبدة الى الاكثر وبه قال الفاضل القمّى وعن ابن برهان
انه قول كافة العلماء واختلفوا فى باقى المعانى هل هو حقيقة فيها
ام لا وعن المرتضى انه مشترك بين القول والفعل واليه ذهب بعض
فقهاء العامة وعن ابى الحسين البصرى انه مشترك بين القول
والشّيء والصّفة والشأن والفعل والصحيح الاصح انه انه حقيقة فى القول
فقط للتبادر والاجماعات المستفيضة وهو حجة مطلقا استدل المرحوم
المرتضى بالاستعمال فيهما والاصل فيه الحقيقة والجواب ان الاستعمال

الثامن الشأن كقولهم امر فلان مستقيم اى شأنه التاسع الامر مصدر امر يأمر اى الطلب الاول لكنه

اعم من الحقيقة والمجاز خير من الاشتراك ويرد عليه استعماله فى
سائر المعانى ايضا ولم يقل به حجة البصرى الترّدد بينهما اذا اطلق
لفظ الامر وهو علامة الاشتراك ويندفع بعدم تسلم حصول
التردد بل التبادر هو القول ثم اختلفوا فى انه هل يفيد الوجوب
ام لا ومحل النزاع ما اذا اطلق لفظ الامر وما يشتق منه مع قطع
النظر عن الامر والقرينة كلفظ امرتك بكذا المسموع من وراء الجدار
والحق الاول للتبادر والايات والاخبار كقوله تعا فليحذر الذين
يخالفون عن امره وقوله تعا ما منعك ان لا تسجد اذ امرتك وقول
النبى صم لبريرة بعد قولها اتامرنى يا رسول الله لا بل انا شافع وقوله
لولا ان اشق على امتى لامرتهم بالسواك ع حجة الثانى انقسامه
الى الواجب والمندوب والجواب ان الانقسام اعم من الحقيقى مع
انه ينقسم الى ما ليس بحقيقة فيه اجماعا كالمعانى الاخر وتظهر
الثمرة فيما ورد الامر او شىء من مشتقاته فى كلام الله ورسوله
والائمة عليهم فيحمل على الاول على الاول وعلى الثانى مصبح اختلفوا
فى اعتبار العلو والاستعلاء فى دلالة الامر على الوجوب فاعتبرهما جمع منهم
الفاضل القمى ونقل الاسنوى عن عبد الوهاب واعتبر الاكثر الاستعلاء
فقط

فقط منهم العلامة في التهذيب والمبادي هو المنقول عن المحقق
وابي الحسين والآمدي والمحصول والمنتخب وبه قال صاحب المعالم
واعتبر بعضهم العلو فقط منهم العلامة في النهاية وصاحب
الحقائق وهو المنقول عن جمهور المعتزلة ومنهم من لم يعتبر
شيئا منهما منهم الشهيد والاظهر الاول للتبادر واعترض بقول
فرعون لقومه ماذا تأمرون وبقول عمرو ابن العاص لمعوية
امرتك امرا جازما فعصيتني ويندفع بان فرعون كان في مقام
خفض الجناح والتذلل مما وصل من موسى وهرون عليهما
السلام فتوسل الى القوم توسل العبد الى المولى وامثال هذا ليس
بنادر الوقوع في مقام الالتجاء والاضطرار مع انه يحتمل ان لا
يكونا معتبرين في الامر في لغتهم وموضع النزاع هو لغة العرب
وان عمرو ان كان في مقام الاستعلاء لما كان يصدر منه امثال
هذا القول كثيرا بالنسبة الى معوية لاحتياجه اليه في التدبيرات
الشيطانية ولتحمله لجلب القلوب لمعارضة امير المؤمنين عليه
السلام ثم اختلفوا في استلزام الطلب الارادة وعدمه فذهب
الامامية وجمهور المعتزلة الى الاول حتى افرط بعض فنفي

باتحادهما وذهب الاشاعرة الى الثانى والاصح الاول لشهادة العرف
واللغة به ويحكم به وجدان السليم ولا ينكره الا مكابر لكن
لا اتحاد بينهما لان الطلب عبارة عن استدعاء الشيء عن المخاطب
واقتضائه وعن القاموس الطلب محاولة الوجود واما الارادة
فهى تعلق النفس بحصول المطلوب ولا شك انه قد يكون الشيء
مطلوبا غير مراد كالدواء بالنسبة الى المريض استدل الاشاعرة
بوجهين الاول ان الله تعالى امر الكافر الذى علم منه عدم الاطاعة
ولم يردها منه والا لكان تكليفا بما لا يطاق الثانى ان السيد
اذا ذم على ضرب عبده واعتذر بانه لم يمتثل ثم امره بين يدى
الناس اظهارا لتمرده فهذا الطلب لا ارادة معه لان العاقل لا يكذب
نفسه ويجاب عن الاول بالمنع من عدم الارادة وكونه مما لا يطاق
انما حصل من سوء اختياره عدم الاطاعة لا من علمه تعالى بعدم
الاطاعة فان علمه تعالى غير مؤثر فى المعلوم لانه علم انه سيكون
لا انه علم فكان وعن الثانى بالمنع من وجود الطلب بلا ارادة وانما
هو فى صورة الامر لا طلب فيه ولا ارادة مصححا فى صيغة افعل وما
فى معناها وضعا كاسماء الافعال والامر باللام اعلم ان صيغة

افعل

افعل وما في معناها وضعاً كاسماء الافعال والامر باللام علم ان
صيغة افعل مستعملة في عدة معان الاول الوجوب كقوله تعا
واقيموا الصلوة الثاني الندب كقوله تعا فكاتبوهم ان
علمتم فيهم خيرا الثالث الارشاد نحو فاشهدوا اذا تبايعتم
وفرق بين الندب والارشاد ان الثاني مطلوب للمصالح
الدنيوية والاول للمصالح الاخروية ونوقش بالمندوبات
المعللة بالمصالح الدنيوية كالسواك بانه يورث ضياء
العين وفيه انه لا يفهم منه الانحصار في الدنيوية و
لعل فيه الدنيوية والاخروية وانما علل بالاولى ترغيبا لهم
الى ما هم اميل اليه والاظهر ان المندوب ما فيه منافع اجلة
سواء اشتمل على العاجلة ايضا ام لا بخلاف الارشاد فانه
مختص بالعاجلة والعلاقة بينهما وبين الوجوب هو
المشابهة المعنوية اعني الاشتراك في الطلب الرابع
الاباحة نحو كلوا من طيبات ما رزقناكم والعلاقة هي الاذن
والتجويز وربما مثل بقوله تعا كلوا واشربوا وهو غلط لانهما
واجبان لاحياء النفس الخامس الدعاء نحو رب اغفر لي ولوالدي

قيل هو الطلب الذي من العالي على وجه الابتهال وقيل هو قريب
من السؤال والحق انه معنى خاص فيستعمل في طلب المخلوق من
الخلوق فيقال استدعى فلان من فلان كذا والعلاقة هي الطلب
السادس التهديد نحو اعملوا ما شئتم وهو التواعد بالعقوبة
وهو اعم من الانذار لكونه ابلاغا مع التخويف بخلاف التهديد بل
والعلاقة هي التضاد لكون المطلوب هنا الترك كما ان هنالك
الفعل السابع الاهانة نحو اجلس مع النساء وقد يمثل بقوله
تعالى ذق انك انت العزيز الكريم ولكن قوله انت العزيز الكريم
قرينة للاهانة كما ان الفظ ذق ظاهر في التشفي الايجابي والعلاقة
هي التضاد لان الايجاب على العباد تشريف لهم لما فيه من تأهيلهم
المطلوب وهنا التذليل لعدم التأهيل الثامن الاحتقار نحو
القوا ما انتم ملقون وعدم المبالاة والفرق بينه وبين الاهانة
ان الثاني مطلوب بلا استخفاف في الانظار والاول لعدم المبالات
واظهار القدرة والغلبة والعلاقة هي الطلب التاسع الامتنان
نحو كلوا مما رزقكم الله والفرق بينه وبين الاباحة ان الثاني هو الاذن
المجرد والاول هو الاذن مع الاشعار باحتياجنا اليه وعدم قدرتنا عليه والعلاقة
هي الاذن الخامس

يستعمل في طلب المخلوق من الخالق فقط او ما تشاء او مشتقاتها

العاشر الاكرام نحو ادخلوها بسلام آمنين والعلاقة هي الاذن
او الطلب و الثاني انسب في المقام الحادي عشر التعجيز نحو فاتوا بسورة
من مثله والعلاقة هي التضاد لان التعجيز انما يكون في الممتنعات
في الممكنات الثاني عشر التكوين وهو سرعة الوجود من العدم
نحو كن فيكون الثالث عشر التسخير نحو كونوا حجارة او حديدا
وهو الذلة والانتهال ومنه قوله تعالى سبحان الذي سخر لنا هذا
اي ذلله والفرق بينه وبين التكوين ان الثاني هو انتقال العدم
الى الوجود والاول هو الانتقال من حالة الى حالة ذلة والعلاقة هي الطلب
الرابع عشر التمني نحو الا ايها الليل الا انجلي والعلاقة المطلوبية الى
الخامس عشر السؤال وهو طلب الادنى من العالي السادس عشر الالتماس وهو
طلب المساوي من المساوي السابع عشر التاديب نحو كل مما يليك
والفرق بينه وبين الندب ان الاول متعلق بمحاسن الاخلاق والثاني
اعم والعلاقة هي الطلب الثامن عشر الخبر اذا لم تستح فاصنع ما شئت اي
صنعت ما شئت والعلاقة هي التضاد وقد استعملت في معان
اخر ايضا كالاستهزاء والبشارة والتعجب وغيرها والمشهور ما ذكرنا
مصباح اختلفوا في ان صيغة افعل وما معناها هل هي حقيقة في الوجوب

الطويل ع

صنع ع

ام لا الى نحو خمسة وعشرين قولا وقائل بعضها ليس بمعروف وبعضها
ضعيفة جدا فالاعراض عن اكثرها اليق والنذكر المشهورة
منها فذهب بعضهم الى انها حقيقة في الوجوب لغة منهم المعالم ناسبا
الى الجمهور الاصوليين والفاضل القمي قائلا انه المشهور بينهم والعلامة
ناسبا الى الاكثر وصاحب الكفاية الحقايق وابن الحاجب وصاحب النهاية
وهو المنقول عن الامدي وصاحب المحصول والشافعي وابن الحسين
البصري والامام الرازي وشارح المختصر وبعضهم الى انها حقيقة
في الندب فقط ونسب الى ابي هاشم وجماعة من الفقهاء والمتكلمين
وربما نسب الى الشافعي وبعضهم الى انها حقيقة في الطلب بمعنى انها مشتركة
بين الوجوب والندب معنا وبعضهم انها مشتركة بين الوجوب والندب
لفظا لغة وحقيقة في الوجوب فقط شرعا ونسب الى علم الهدى رضي الله
عنه وتوقف بعضهم في كونها للوجوب او الندب والاصح انها حقيقة في الوجوب
لغة وعرفا وشرعا لا غير لان المتبادر منها هو الوجوب فبانضمام اصالة
عدم النقل يثبت الوجوب شرعا وقد استدل بايات منها قوله تعالى
فليحذر الذين يخالفون عن امره ان تصيبهم فتنة او يصيبهم عذاب
اليم فالتهديد والتحذير المشتمل عليهما سياق الاية دال على الوجوب لان

لان اصابة الفتنة والعذاب الاليم لا يكون لمخالفة المندوب وليس الوجوب
بمفهوم من قوله تعالى فليحذر حتى يرد ان وجوبه عين المتنازع فيه وعلى
فرض التسليم يلزم الدور والمصدر المضاف يفيد العموم عند
عدم العهد كما سيجيئ ان شاء لمكان جواز الاستثناء منه ويرد
ان المدعى وجوب عموم الاوامر وانما افاد الدليل وجوب بعض الاوامر
والمتبادر من الاية التهديد على ترك المامور به فلا يرد احتمال
كون المراد من المخالفة حمل الوجوب من المخالفة حمل الوجوب على غيره
لكون الاول ظاهرا راجحا والثاني مرجوحا بعيدا عن الاذهان مع
ان لفظة يخالفون متضمنة لمعنى يعرضون بقرينة تعديته بعن
ولا ريب ان دلالة الاعراض على الترك اظهر من دلالته على التبديل ونوقش
بانه على تقدير العموم يكون المعنى فليحذر مخالف جميع اوامره والحذر
عن مخالفة مجموع الاوامر ليس منحصرا في الاوامر الواجبة بل الحذر عن
عن ترك جميع المندوبات ايضا واجب مع ان هذا يفيد السلب الكلي
وهو يتحقق بالايجاب الجزئي فيلزم عدم العقاب على ترك بعض الاوامر واجيب
بان المراد من العموم الافرادي لا المجموعي على سبيل التبادر لا السلب
الكلي واعترض باحتمال استتار الفاعل في الامر وكون الموصول مفعولا

فيكون الامر دالا على الحذر عن مخالفي الامر اي فليحذر من مخالفي الاوامر
فانهم يرتكبون المعاصي فيحتمل ان يكون المعاصي غير ترك الامر فلا دلالة
فيها الوجوب الامر واجيب بان الاضمار على خلاف الاصل ولا داعي له مع
ان الحذر مما لا يتعدى الى مفعولين فيكون قوله تعالى ان تصيبهم ضايعا
ولا يجوز ان يكون مفعولا له لقوله تعالى فليحذر لان الفعل يجب ان يجامع
علته واجتماعهما محال والجواب بانه لو كان كذلك لوجب الاتيان بالا
باللام لعدم اتحاد فاعلهما مردود بعدم وجوب الاتيان بلا لام اذا
كان المجرور ان او ان نحو عجبت من انك قائم ومن ان تقوم فيجوز
ان مفتوحة بتقدير من
حذف الجار في الموضعين على ما صرح به النحاة لا يقال ان المدعى وجوب
مطلق الامر والدليل لا يثبت الا وجوب امر الله تعالى مع انه انما يدل على وجوب
المفهوم من لفظ الامر لا صيغة افعل لان الاصل عدم النقل وعدم طرو وضع
جديد والامر حقيقة في الصيغة المخصوصة فالتهديد في الآية انما هو
على ما صدق عليه الامر فتامل **ومنها** قوله تعالى مخاطبا لابليس ما منعك
ان لا تسجد اذ امرتك ومن البديهيات ان حقيقة الاستفهام
لا يناسبه تعالى فيكون للتهديد ولا يجوز الا لتارك الواجب في قوله
تعالى اذ امرتك ايماء الى الامر السابق وهو اسجدوا لآدم فلا يعرض

فلا يعرض

وجه التامل انه على هذا لا معنى لنزاعهم في افعل بانها للوجوب
ام لا واذا اثبتوا كون مادة الامر حقيقة فيه فيكون المنازعة في
في صيغة افعل وهذا خلاف ما صرحوا به لانهم يغيرون النزاع في
في مادة الا وصيغته منه

فلا يعترض بان الآية انما دلت على وجوب الامر المفهوم من المادة دون
الصيغة والقول بان الثابت من الآية هو وجوب امر الله والمدعى
اثبات وجوب مطلق الامر مدفوع بان المفهوم من السياق هو كون سبب
التهديد مخالفة الامر من حيث هو لا من حيث كونه امر الله تعا والمناقشة
بان التهديد انما هو للاستكبار لا لمخالفة الامر باطلة لدلالة التعليل
على المخالفة دون الاستكبار واعترض بان الآية لو دلت على وجوب
الامر فانما هو في عرف الملئكة ولا دليل على اتحاد عرفنا مع عرفهم واجيب
بان حكاية احوال قوم لغيرهم انما يصح من الحكيم اذا استعملت حقيقتهم
في حقيقتهم ومجازهم في مجازهم مع ان الاصل عدم النقل فائدة ظاهر
معنى الآية ما معنك من عدم السجود وهو لا يوافق المطلوب منها فلا
بد من القول باحد المجازين اما زيادة لا او كون منعك بمعنى دعاك
ومطلوبية الاختصار في لغة العرب مرجح للثاني والعلاقة هي التضاد
لان الداعي ضد المانع ومنها قوله تعا واذا قيل لهم اركعوا لا يركعون
الى غير ذلك من الآيات والاخبار الدالة على وجوب الاطاعة بالمامور به
حجة القائلين بالندب انقسام الامر الى الواجب والندب وقدمر جوابه
وقوله اذا امرتكم بشيء فاتوا منه ما استطعتم فتعليق الامر على مشيتنا

ان الدليل اعم من المدعى

مفيد للندب والجواب ان التعليق الى الاستطاعة دون المشية ولو سلم فانها
يدل على ان الا للندب في عرفهم عليهم السلام وللوجوب لغة والا لكان البيان مما
لا فائدة فيه حجة القائل بكونها حقيقة في الطلب ان الصيغة مستعملة في الوجوب
والندب فلو كانت حقيقة فيهما يلزم الاشتراك ولو كانت حقيقة في واحد
ومجازا في الاخر يلزم المجاز فيندفع المحذوران بالاشتراك المعنوي وهو المطلوب
والجواب ان تبادر الوجوب يوجب مجازية الندب ولا ضير فيه مع انه يلزمهم
مجازان اذا استعملت فيهما بقيد الخصوصية حجة المرتضى استعمالها فيهما والاصل في الاستعمال الحقيقة واحتجاج الصحابة بالاوامر المطلقة من غير
نكير واجماع الامامية واجيب بان الاستعمال اعم والاحتجاج دليل على كونها
للوجوب لغة والاصل عدم النقل والاجماع انما هو لاثبات وجوبها
شرعا لا لغة حجة التوقف ما عداه عدم التواتر والاحاد لا يفيد العلم
فلا دليل لكونها حقيقة او مجاز او الجواب منع الانحصار بل يحصل
العلم باستعمال امارات الحقيقة والمجاز مسباح لا اشكال في ان
الشارع اذا اوجب شيئا ثم قال حرمته او نسخت مجموع مدلول الامر او
رفع ٤ ما يؤدي مؤداهما فيدل على الاباحة بمعنى الاعم وانما الاشكال
في انه اذا قال نسخت او رفعت الوجوب او المنع من الترك فهل يبقى

الاباحة

يبقى الاباحة بالمعنى المذكور ام لا بل يثبت حكم آخر مقام الوجوب
من الاباحة بالمعنى الاخص او الاستحباب فذهب العلامة في
التهذيب والمبادي الى الاول وهو منقول عن اكثر العامة وذهب
الفاضل القمي وصاحب المعالم والعلامة في النهاية وبعض العامة
على ما نقل عنهم الى عدم البقاء بل يرجع الى الحكم السابق على الامر
كالتحريم ان كان المامور به عبادة والاباحة ان كان عادة
كالاكل او غيرهما لا الرجوع الى الحكم السابق المنسوخ كما توهم لانه والشرب
قد زال بالامر فرجوعه بعده يحتاج الى الدليل وليس فليس والفرق
ان الحكم الذي حكموا بالرجوع اليه هو الاصل في الاشياء فلا يحتاج
في اثباته الى دليل شرعي بل يتمسك اليه عند عدم الدليل بخلاف
ما حكم به المتوهم فانه حكم شرعي يحتاج في اثباته الى الدليل والاقرب
الثاني لان المتبادر الظاهر من نسخ الوجوب رفع جميع مدلوله ولا
ريب انه مركب من الاباحة مع المنع من الترك فلو بقي احدهما لم يرفع
الجميع ولان الاباحة بالمعنى الاعم جنس للاحكام الاربعة لا يتقوم
الا باحد الفصول الاربعة فلا معنى لبقائه عند ارتفاع المقوم وادعاء
اثبات انضمام الاذن في الترك اليه لكونه لازما للمنع من الترك

المرفوع بالنسخ موقوف على تعلق النسخ بالمنع من الترك فقط
قد قلنا ان الظاهر تعلقه بالجميع مع انه يلزم التفكيك بينهما
ان ما من الاوان فلو نفي الاباحة لزم بقائه بلا مقوم والا فالعاليه
ليس عين الاول مع انهما لا يوجدان الا في ضمن الفرد فيكون وجود
هما متحدا ومع فرض تسليم جواز الانفكاك يلزم تسديس الاحكام
ولا قايل به احتجوا بان المقتضي للجواز موجود هو الامر
موجود والمانع وهو النسخ لا يصلح للمانعية لحصول معناه برفع
المنع من الترك وقد عرفت ان المتبادر نسخ الجميع مع عدم جواز
جواز الانفكاك بينهما مصباح اختلفوا في الامر الوارد بعد الحظر
فذهب بعضهم منهم الفاضل القمي والمحقق البهبهاني والحاجبي الى انه للا
باحة مجازا بمعنى رفع المنع عن الفعل والترخص فيه وهو المنقول عن
عن الشافعي واكثر فقهاء العامة وذهب بعضهم الى انه للوجوب منهم العلامة
في التهذيب والمبادي ونسبه في الثاني الى المحققين وصاحب المنهاج وهو
المنقول عن بعض فقهاء العامة منهم القاضي ونسب الى المعتزلة وذهب
بعضهم الى انه للندب مجازا وذهب بعضهم الى التبعية لما قبل الحظر اذا علق
الامر بزوال علة عروض النهي وتوقف بعضهم والاظهر الثاني لوجود المقتضي

اعني

اعني الامر الدال على الوجوب وانتفاء المانع لانه اما ادلة الخصم وستعرف
ضعفها او تضاد الوجوب والحرمة فلا ينتقل منها اليه وهو معارض
بتضاد الاباحة او قرينة المقام بمعنى ان وقوعه بعد الحظر قرينة
ولكون الامر لمجرد دفع الحظر ففيه ان الظن الحاصل من لزوم حمل
الامر على الوجوب اقوى مما يحصل من هذه القرينة بحجة الاول لان حجية
الاباحة في النظر من الوجوب لان وقوعه بعد الحظر قرينة موجبة
للجزم بارادة المجاز وقوله تعالى فاذا حللتم فاصطادوا فاذا
قضيت الصلوة فانتشروا في الارض فاذا تطهرن فاتوهن
فالآن باشروهن وقوله صلى الله عليه وآله كنت نهيتكم عن زيارة
القبور فزوروها وكنت نهيتكم عن ادخار لحوم الاضاحي فوق
ثلث فكلوا وادخروا والجواب عدم تسليم الارجحية لما مر من كون
الظن الحاصل من حمل الامر على الوجوب اقوى من الحاصل من هذه القرينة
وكونها موجبة للجزم بارادة الاباحة مجزوم البطلان والآيات
والاخبار انما حملت على الاباحة للقرائن من الاجماع والاخبار
مع انها معارضة بقوله تعالى فاذا انسلخ الاشهر الحرم فاقتلوا المشركين
وقوله تعالى ولا تحلقوا رؤسكم حتى يبلغ الهدى محله وقوله صلى الله

للحائض المنقطع حيضها فاغتسلي عند الدم وصلي وحجة القائلين
بالندبية اقرب المجازات من الوجوب فاذا كان وقوعه بعد الحظر
قرينة لعدم ارادة الحقيقة فيتعين حمله الى اقرب المجازات وجوابه
عدم ارادتها حجة القائلين بالتبعية رجوع الحكم عند زوال
المانع فان القتال كان واجبا فحرم لعلة دخول الاشهر الحرم
فاذا زال المانع عاد الممنوع ويندفع بان رجوعه حكم شرعي يحتاج
الى دليل شرعي حجة التوقف تعارض الادلة وعدم المرجح وقد عرفت
رجحان المختار مصبح اختلفوا في ان متعلق الاوامر والمطلوب
بها هل هو الماهية الكلية لا بشرط ام الجزئي المطابق لها ولا بد من
تمهيد مقدمة وهي ان الكلي على ثلثة اقسام منطقي وطبيعي و
عقلي فالاول ما لا يمنع تصوره من وقوع الشركة فيه والثاني
هو مصداق الاول والثالث هو المركب منهما نحو الانسان الكلي
ومحل النزاع هو الطبيعي وهو اما بشرط شيء او بشرط لا شيء او لا بشرط
شيء ولا نزاع في وجود الاول في الخارج لكونه مشروطا بالفصل
المميز وفي الثاني استحالة وجود الثاني لاشتراطه بعدم الفصل المقوم
للجنس وانما النزاع في الثالث فقيل بوجودها في الخارج بعنوان

الحصص

الحصص وقيل ان وجودها عين وجود افرادها وقيل بعدم
وجودها واوسطها وسطها وعدم عدم اشتراطها بشيء
لاينافي مقارنتها اياه ولو الف شرط اذا عرفت هذا فاعلم ان اكثر
الاصوليين منهم العلامة وشيخنا البهائي والفاضل القمي والمحقق
البهبهاني ذهب الى ان المطلوب بالاوامر هو الماهية الكلية وذهب
بعضهم الى انه الافعال الجزئية المطابقة لها والاصح الاول لان الامر
مشتق من المصدر ولاشك في انه حقيقة في المهية لابشرط
كما نص عليه المحققون بل ادعى بعضهم الاجماع فيه وما زاد بهيئة
الامر الا الطلب فيكون الامر لطلب تلك المهية ولانه اذا اطلق الامر
لم يتبادر منه الا طلب المهية لا بل يخطر الجزئيات بالبال فضلا عن
تبادرها مع انهم يستدلون في عدم افادة الامر الوحدة والتكرار
وغيرها بان المطلوب منه ليس الا طلب المهية وهذا هو المشهور
بينهم والمتداول في عباراتهم كما سيجيء انشاء الله احتج الـ
الخصم بان الشارع لايطلب الا ما يمكن وجوده وطلب المهية
مما يستحيل وجودها في الخارج فيكون المطلوب هو الفرد لاغيره لعدم خ
الجواب ان المهية لابشرط يمكن وجودها وان كان بتوسط

الافراد ولا شك ان الممكن بالواسطة ممكن فيكون الافراد من قبيل المقدمة
لوجودها مع انه يلزمه القول بتعلق الاوامر على افراد معينة مشخصة
كان يامر الشارع بالصلوة بسورة التوحيد والتشهد الكامل والخفيف
وغير ذلك ولا قائل به بل الاجماع واقع على ان الصلوة المامور
بها مجزية باى سورة او تشهد او ذكر ركوع وسجود اتفقت فعلى
هذا يكون المطلوب هو فرد ما من الطبيعة ولا ريب انه ايضا كلى واراده
فرد خاص مع انه خلاف الاجماع لم يدل عليه دليل نقلا ولا عقلا والقول
بان المطلوب هو كل واحد من الجزئيات تخييرا فالافراد معينة وتعلق
الامر بها على سبيل التخيير فلا كلى بعيد عن الصواب ناش عن عدم التفريق
بين الواجب التخييرى والعينى فان الواجبات العينية وان كانت كلية
مخيرة فى افرادها لكن الكلى فى المخير منتزع من الافراد تابع لها فى الوجود
وغير متاصل واما فى العينى فانه متاصل وسبب للافراد سابق عليها
طبعا ويعترض على المختار بانه اذا كان المطلوب هو الماهية اللابشرط
فالموجودة فى ضمن الافراد ليست الا الماهية المقيدة فيكون المأتى به
غير المامور به ويجاب بان الماهية المطلقة لا ينافى المقيدة لان عدم اعتبار
الشى لا ينافى اعتبار عدمه وقد تقدم ان عدم الاشتراط لا ينافى المقارنة

بشئ

بشيء وانما المنافي هو الماهية بشرط لا الماهية اللابشرط مصباح لا

الأصح ان صيغة الامر المعراة عن القراين لا تدل الا على طلب الماهية المجردة

عن المرة والتكرار وان كان لم يكن حصولها الا في ضمن فرد فالمفرد بمنزلة

المقدمة لوجودها فلا تدل عليه الا بدلالة عقلية تبعية فيكون حقيقة

في القدر المشترك فيمتثل المامور بايجادها في ايهما شاء لكن لما و

جدت الماهية في المرة وكانت الاحكام توظيفية كان الاتيان بالزايد

على المرة تشريعا محرما وهذا هو المشهور بينهم وبه قال العلامة وصاحب

وصاحب المنهاج والاسنوي والتفتازاني وهو المنقول عن الفخر الرازي وابي

الحسين البصري والآمدي وقيل بافادتها التكرار مدة العمر بشرط

الامكان وهو المنقول عن ابي اسحق الاسفرايني وبعض فقهاء العامة

والمتكلمين وقيل بدلالتها على المرة ونقل عن اكثر فقهاء العامة وقيل

للاشتراك وينسب الى المرتضى ره وقيل بالتوقف لنا ان المتبادر منها

طلب الماهية المطلقة وهما خارجان عنها كساير القيود من الزمان والمكان

وغيرهما وان المشتقات ماخوذ عن المصادر وهي حقيقة في الطبيعة

وهيئة الامر انما دلت على الطلب زائدا على مبدئه فلا يكون الا طلب

تلك الطبيعة بدلالة الهيئة والمادة والاحتجاج للمختار بتقييد

الامر بالمرة والمرات من غير تكرار في الاول ونقض في الثاني ضد فع بجواز
بجواز كون ذلك للاشتراك اللفظي وقد يتمسك في اثبات المطلوب
بلزوم الاشتراك على تقدير كونها حقيقة فيهما والمجاز على تقدير
كونها حقيقة في احدهما وهما على خلاف الاصل ورد بلزوم مجازين على
القول بالقدر المشترك لكون اللفظ موضوعا للماهية واستعماله في الا
فراد مجاز وفيه انه كذلك اذا استعمل بالخصوصية واما اذا استعمل
فيها من حيث انها من افراد العام فلا وقد يستدل بانها لو كانت
للتكرار لعمت الاوقات كلها وهو تكليف بالا يطاق مع انه يلزم
نسخ كل تكليف بما ياتي بعده لعدم امكان اجتماعهما في الوجود وفيه
مع انه انما يرد على التكرار انهم اشترطوا الامكان حجة الثاني تكرر
الصوم والصلوة فلولم تكن للتكرار لما تكرر او اقتضاء النهي التكرار
فيقاس عليه الامر بجامعية الطلب وجوابه وجود القرينة للتكرار فيها
من فعل النبي صلى الله عليه واله والائمة عليهم السلام والاجماع مع
انه معارض بالحج وان اللغة توقيفية لا تثبت بالعقل مع وجود الفارق
بينهما فان الانتهاء دائما ممكن بخلاف الفعل حجة الثالث امتثال
العبد بدخول واحد بعد قول سيده ادخل الدار والاجماع على الاكتفاء

لاكتفاء بحجة واحدة والجواب ان الامتثال انما هو لايجاد الماهية في
ضمن الفرد والاجماع قرينة لارادة المرة مع انه معارض بالصلوة
والصوم بحجة الاشتراك جواز الاستفهام عن المرة والتكرار والاستعمال
فيهما والجواب عدم تسلم اختصاصه في المشترك بل قد يستفهم عن
افراد المتواطي ايضاً وان الاصل الاستعمال الاعم من الحقيقة بحجة التوقف
عدم وجود التواتر والاحاد لا يفيد العلم مع تعارض الادلة والجواب
ان معرفة المعاني لا ينحصر فيهما بل قد يعلم بامارات الحقيقة والمجاز
كالتبادر وغيره وشرط التعارض التكافؤ وقد علمت رجحان
ادلة المختار على غيرها صح مصباح الحق ان الامر المجرد عن القراين لا يدل
على الفور ولا التراخي وانما مدلوله الطلب الحتمي وايهما حصل
حصل الامتثال فيكون حقيقة في القدر المشترك ترجيحاً
للحقيقة على المجاز والاشتراك واختار العلامة وشيخنا البهائي
والفاضلان المحقق القمي وصاحب المعالم والمنهاج وابن الحاجب والا والبهبهاني
سنوي وهو المنقول عن المحقق والشافعي والامدي والمحصول
وقيل انه يفيد الفور ونقل عن الشيخ والسكاكي والحنفية وقيل
يفيد التراخي ونسب الى جماعة من العامة والظاهر انه قائل بالاشتراك

والا فلا وقائل بعدم الامتثال بالفور وعن السيد المرتضى انه مشترك بينهما فيتوقف حتى تظهر المراد بالقرينة المعينة. احتج الفوريون بقوله تعا ما منعك ان لا تسجد اذ امرتك ذم تعا بترك السجود ولم يجب بانه سوف اسجد وبقوله تعا وسارعوا الى مغفرة والمغفرة فعله تعا فلا معنى للمسارعة اليه فيكون المعنى وعجلوا الى سبب المغفرة وليس الا فعل المامور به وبقول المولى العبده اسقني ماء فلا ريب في استحقاق الذم بالتاخير وبان النهي يفيده فكذلك الامر بجامعية الطلب ولان التاخير لو جاز فاما الى وقت معين فلا بد له عليه لفظا او الى غير معين فيلزم التكليف بالمحال او دائما فيخرج الواجب عن الوجوب واجيب عن الاول بخروجه عن محل النزاع لكون الامر موقتا بدلالة الفاء عليه وكانه اشاره الى قوله تعا فاذا سويته ونفخت فيه من روحي فقعوا له ساجدين مع جواز ان يكون الذم بترك السجود ابد العلمه تعا بعزمه عليه وعن الثاني بان سبب المغفرة اعم من فعل المامور به وترك المنهي عنه ولا ريب ان المسارعة الى ترك المناهي بمعنى استمرار الترك فوري بالاجماع مع ان المسارعة انما يستعمل في الموسع فلا يقال عند فعل المضيق انه سرع فيدل على جواز التاخير

واستحباب المسارعة

المسارعة والآلزم تنافي مدلول المادة لمدلول الصيغة مع ان فعل
المامور به ليس سببا للمغفرة وانما يتصور بعد ارتكاب المناهي فيكون
السبب عبارة عن التوبة ولا ريب في وجوب فوريتها وعن الثالث
بان العرف قرينة واضحة للفور عند الامر بالسقي لوقوعه عند الاحتياج
اليه وعن الرابع انه قياس في اللغة مع انه مع الفارق لان المنهي عنه يجب
تركه مستمرا فلا يحصل الا بالفور بخلاف فعل المامور به فانه يصدق
الامتثال باتيانه في الزمن المتراخي عن الامر وعن الخامس ان التاخير يجوز
الى ظن الوفاة كالواجبات الموسعة مع ان التكليف بالمحال انما يلزم لو قلنا
بالتراخي فقط واما اذا قلنا بالقدر المشترك فلا لتمكن المكلف من اتيانه
فورا حجة الاشتراك الاستعمال فيهما وحسن الاستفهام وقد عرفت
ان الاستعمال اعم من الحقيقة والاستفهام يحسن عن افراد المتواطي لدفع
احتمال ارادة فرد من افراده بالخصوص مجازا وهو مجاز شايع
تنبيه عرف النحاة الفعل بانه ما دل على معنى في نفسه مقترن
باحد الازمنة ولا ريب في ان الامر فعل فلا بد ان يكون احد الازمنة
ماخوذا فيه بحسب الوضع اما الحال والاستقبال فيفيد الفور او التراخي
مع انهم صرحوا بان الامر للحال ويدل عليه كونه مشتقا من المضارع

وهو إمّا للحال أو للاستقبال أو مشترك بينهما على الخلاف والهيئة

لم توضع إلّا الطلب الحتمي فبقي الباقي على الحالة الاولى والحاصل انّ احد

الزمانين ماخوذ في الامر فلابدّ ان يدلّ عليه تضمّنا فيشكل الامر على

المختار من عدم دلالته عليهما باحد الدلالات الثلث ويمكن ان يقال

انّ الزمان المأخوذ فيه هو القدر المشترك بين الحال والاستقبال

كما انّ المضارع كذلك لكون المجاز او الاشتراك على خلاف الاصل

وقولهم انّ الامر للحال ليس باجماعي ويكفي في عدمه خلاف اهل البيان والاصول

مصباح اختلفوا في انّ الامر بالشيء هل يدلّ على ايجاب مقدّماته

ام لا على اقوال وتنقيح المسئلة يتوقّف على رسم كلمات وهي انّ الواجب

ينقسم الى المطلق والمقيّد والاوّل ما لا يتوقّف وجوبه على ما يتوقّف عليه

وجوده كالصّلوة بالنّسبة الى الوضوء بناء على كونها اسما للصحيحة

والثاني ما يتوقّف وجوبه على ما يتوقّف عليه وجوده كالحجّ بالنّسبة

الى الاستطاعة فانّ وجود حجّة الاسلام موقوف عليها وان كان قد

يوجد بدونها استحبابا وربّما يكون الواجب مطلقا ومقيّدا بالاضافة

الى مقدّمتيه كالصّلوة بالنسبة الى الوضوء والبلوغ والواجب المطلق اذا

كانت مقدّمته غير مقدورة للمكلّف فينقلب الى المقيّد لتوقّف وجوبه عليها

ح ولا خلاف في عدم دلالة الامر على ايجاب مقدمة المقيد سواء
كان مقيدا بالذات او بالعرض كالمطلق الغير المقدورة مقدميته
وانما الخلاف في مقدمات المطلق ثم المقدمة اما سبب شرعي او عادي
او عقلي او شرط كذلك والاول ما يلزم من وجوده الوجود ومن عدمه العدم
كالوضوء بالنسبة الى الطهارة من الحدث وحز الرقبة بالنسبة
الى القتل والمقدمتين بالنسبة الى النتيجة والثاني ما لا يلزم من عدمه
العدم كالوضوء بالنسبة الى الصلوة وغسل شيء من فوق منبت
الشعر بالنسبة الى غسل الوجه وترك الاضداد بالنسبة الى فعل المامور
به ولا نزاع في وجوب المقدمات العقلية والعادية لتوقف الواجب
عليهما عندهما وانما النزاع في المقدمات الشرعية وبالجملة محل
النزاع هو المقدمات المقدورة الشرعية للواجب المطلق شرطا كانت
ام سببا فعلم ان خلافهم في ان المقدمات المقدورة الشرعية
للمطلق هل هي واجبة بالوجوب المتعلق بذي المقدمة ومامورة بالامر
الدال على وجوبه ام لا بعد اتفاقهم على انه لا بد منها في حصول
ذي المقدمة لانه لا احتياج الى المقدمات في حصوله فالمشهور
انها واجبة بذلك الوجوب ومامورة بذلك الامر مطلقا وهو مختار

ما يلزم من وجوده الوجود لذاته ولا يلزم من عدمه العدم

ضلين

العلامة وقيل بعدمه مطلقا وهو منقول عن بعض الاصوليين وحيرة الفا

وقيل بوجوب الشرط دون غيره واختاره ابن الحاجب وقيل بوجوب السبب

دون غيره وارتضاه صاحب المعالم وربما ينسب الى علم الهدى والاصح ان

الامر بالشئ لا يدل على ايجاب مقدماته مطلقا بالدلالة اللفظية

مطلقا ويدل عليه بالالتزام العقلي التبعي من باب التوصل كدلالة

الآيتين على اقل الحمل اما الاول فلعدم دلالة الامر على غير الطلب

الحتمي فليس وجوب المقدمة مدلول الامر ولا داخلا فيه ليدل عليه مطابقة

او تضمنا وكذا الالتزام اللفظي بقسميه كما لا يخفى واما الثاني فلانه اذا

تامل العقل في الامر ومقدماته علم كونها لازمة للامر ومرادة للآمر وان

لم يدل عليها ذالك الامر بالوضع ولم يقصدها المتكلم بذلك الامر بل ولم

يخطر بباله ايضا حجة المشهور الاجماع والضرورة ولزوم التكليف

بالمحال او خروج الواجب عن الوجوب والذم على ترك المقدمة والاولان

غير مسلمين سيما مع ما نرى من اختلاف المحققين مع ان النزاع

في ان الامر هل يدل على وجوب المقدمة دلالة لفظية ام لا والثالث

مدفوع بان الممكن بالواسطة ممكن وانما يلزم التكليف بالمحال اذا كلف

بالفعل مع اشتراط عدم مقدمته والرابع غير مسلم وانما الذم لترك ذي

المقدمة

المقدمة احتج القائلون بوجوب الشرط فقط بانه لو لم يكن واجبا لم
يكن شرطا لان عدم وجوبه مستلزم لجواز تركه فلا يكون شرطا
والتالي باطل وبعدم وجوب السبب بعدم دلالة من الثلث وفيه مع انه جار
في السبب ايضا عدم تسليم بطلان التالي لانه اول الكلام حجة الاخير اما في السبب
فلان التكليف بالمسبب بدون التكليف بالسبب تكليف بالمحال لامتناع وجوده
بدونه فالتكليف به تكليف بالسبب في الحقيقة واما في الشرط فلان تحقق
الشرط لا يوجب تحقق المشروط فجاز التكليف بايقاعه عند اتفاق وجود
الشرط لبقاء القدرة عليه وفيه مع انه خارج عن محل النزاع ان المقدور
لا يصير ممتنعا وان الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار وتظهر الثمرة
بين المختار وغيره فيما لو اشتبه الدينار المحرم بين الدنانير المحصورة فلا
يجب الاجتناب منها حتى يبقى واحد على المختار ويجب الاجتناب على غيره
ووجوب الاجتناب من الواحد ليس لوجوب المقدمة بل لئلا يحصل الجزم
بارتكاب الحرام وفي المطلقة المشتبهة بين المتعددة وفي نكاح المشتبهة
بالاخت وفي الصلوة الى الجهتين عند اشتباه القبلة وفيما لو نذر ان
يفعل واجبا وغير ذلك اصل لا نزاع في ان الامر بالشيء لا يدل
على النهي عن ضده مطلقا قسميه اذا كانا موسعين للتخيير في ايهما شاء

المدلول ممنوع

وكذا لو كانا مضيقين للزوم تقديم الاهم منهما وانما النزاع في انه
اذا كان المامور به مضيقا والضد موسعا هل يدل الامر على النهي عن الضد
ام لا ولابد من تقديم معنى الضد بقسميه ليتضح المرام فاقول ان الضد
قسمان عام وخاص فالاول عبارة عن الترك الكلي المتحقق في ضمن
كل واحد من الاضداد الوجودية فمعنى صل على القول بالدلالة اطلب منك
الصلوة حتما ولا تتركها بفعل اي ضد كان من الاضداد الوجودية
والثاني عبارة عن كل واحد من اضداد المامور به سمي العام عاما لكونه
كليا متحققا في ضمن الاضداد الخاصة والخاص خاصا لتشخصه
وعدم عمومه وربما يقال ان العام عبارة عن الترك المتحقق في ضمن
كل فرد من الاضداد الوجودية التي هي افعال حقيقية وفي ضمن السكون
الذي ليس فعلا حقيقيا لان الفعل ما يحتاج الى المؤثر والسكون لا يحتاج
اليه فلا يكون فعلا وهذا مبني على القول بان الباقي لا يحتاج في بقائه
الى المؤثر وهو باطل لاستلزامه قدم العالم والخاص عبارة عن الاضداد
الوجودية التي هي افعال حقيقية سمي العام عاما لتحققه في الافعال الحقيقية
والتقديرية والخاص خاصا لتحققه في الافعال الحقيقية فقط وقد
يقال ان العام عبارة عن احد الاضداد الوجودية لا بعينه والخاص
عبارة

عبارة عن احدها بعينه وانت خبير بان العام بهذا المعنى يرجع الى الخاص

اذا عرفت هذا فاعلم انهم اختلفوا في ان الامر بالشيء هل يدل على النهي

عن الاضداد ام لا فذهب بعضهم الى انه يدل على النهي عن الضد العام دون

الخاص منهم العلامة في كتبه وشيخنا البهائي والفاضلان وصاحب المعالم

وهو المشهور بين المتأخرين وهؤلاء بين القائل بالتضمن والالتزام

اللفظي بالمعنى الاخص والبين بالمعنى الاعم وذهب بعضهم الى عدم الدلالة

وارتضاه المرتضى رضي الله عنه على ما نقل عنه وبه قال الحاجبي ونقله عن الغزالي

وبعض العامة وذهب الباقلاني الى انه عينه وتبعه جماعة من العامة وذهب

بعضهم الى انه يدل على النهي عن الخاص ايضا منهم المنهاج والاسنوي ونقل

عن الشافعي والامدي وهم بين القائل بالالتزام اللفظي والدلالة العقلية

الاصلية لا العقلية التبعية والحق ان الامر بالشيء يدل على النهي عن الضد

العام بمعنى الترك تضمنا ولا يدل على ان الامر مركب من الطلب والوجوب

ولا شك ان المنع من الترك جزء مفهوم الوجوب فيكون جزءا من

الامر والدلالة التضمنية اعم من ان يدل على الجزء او جزء الجزء وقول بعضهم

بان المنع من الترك ليس جزءا من مفهوم الامر فان معنى افعل هو الطلب الحتمي مما

النهي عن الضد الخاص لا لاجل الالتزام العقلي

الشيء ان كان علة لامر ع

ينافي اوله آخره الآن يقال ان مراده من التضمن هو الدلالة على الجزء لا

جزء الجزء وهو خلاف التحقيق وعلى الثاني انه لا يبد قوله صل على النهي

عن الاكل والشرب وغيرهما مطابقة ولا تضمنا ولا التزاما بالمعنى الاخص

واما الاعم فلا دلالة به ايضا لان شرطه ان تكون اللازم مقصود الله

للمتكلم بذلك الخطاب وظاهر ان بعد تصور الامر والنهي عن الضد

الخاص والنسبة بينهما لا يفهم كون النهي عن الضد مقصودا للآمر بل يحكم

العقل بعد تصورها انه مقدمة لفعل المامور به فيدل عليه بالدلالة

العقلية التبعية الغير المعتبرة عندهم لا يقال ان الضد العام انما يتقوم

بالاضداد الخاصة لكونه امرا كليا فيكون الضد الخاص ايضا منهيا

عنه لانا نقول المطلوب في النهي هو الكف عن الشيء والكف عن الامر العام

غير متوقف على شيء من الامور الخاصة لامكان الكف عن الامر الكلي من حيث

انه متحقق في ضمن الامور الخاصة ويندفع بهذا الجواب ما اورد على كون

الترك ضدا للمامور به بان المتضادين هما الوجوديان بحيث

اذا تحقق احدهما انتفى الآخر وبالعكس فلا معنى لكون الترك ضدا للمامور به

لكونه امرا عدميا واعترض على كون ترك الضد الخاص مقدمة لفعل

المامور به بوجوه الاول ان ترك الضد الخاص مقدمة شرطية لفعل الما

مور به

به وفعل المامور به مقدمة سببية لترك الضد الخاص اما الاول
فلجواز انفكاك ترك الضد عن فعل المامور به بان يترك الضد ولم
يفعل المامور به واما الثاني فلان فعل المامور به لا ينفك عن ترك
الضد فجعل المقدمة السببية مقدمة اولى من الشرطية واذ قد ثبتنا
هذه الاولوية فذهبت شبهة الكعبي بعدم وجود المباح في العالم لان
فعل الضد اذا كان مقدمة لترك ضده انتفى المباح الثاني ان فعل
المامور به موقوف على ترك الضد ولو كان ترك الضد ايضا موقوفا
على فعل المامور به لزم الدور والثالث ان ترك الضد كما انه مقدمة
لفعل المامور به كذلك فعل المامور به علة لترك هذا الضد فيلزم
كون المعلول مقدمة لعلته واجيب عن الاول بان فعل المامور به
يتوقف على ترك الضد بخلاف الترك فانه لا يتوقف على فعل المامور به
لجواز التخلف عن جميع الافعال مع وجود الصارف فيتحقق ترك الضد
بدون فعل المامور به وفرض عدم التخلف نادر فاندفع شبهة الكعبي وعن
الثاني بان التوقف متحقق في الوجود دون الترك فانما المتحقق فيه هو
الاستلزام لا التوقف وعن الثالث بان فعل المامور به يستلزم
ترك الضد لا انه علة له لتخلفه عن ترك الضد اذا تركا معا وخلي

المكلف عنهما جميعا والظاهر انه قد اشتبه عليه التوقف والاستلزام فظن
ان فعل المامور به مقدمة للترك ولم يتفطن انه يستلزمه وكذا بنسبه
عليه كون وجود المقدمة للتوصل او وجوبها فيحسب ان وجودها
موقوف على وجود الواجب بل الموقوف هو الوجوب لا الوجود حجة
القائلين بالالتزام اللفظي بالمعنى الاخص كون حرمة النقيض
جزءا من ماهية الوجوب لكونه مركبا من طلب الفعل مع المنع من
الترك فاللفظ الدال على الوجوب دال على حرمة النقيض بالتضمن
قال الاسنوي ان هذا الدليل اخذه صاحب المنهاج من الامام وانما
ادعى الالتزام واقام الدليل على التضمن لان الكل يستلزم الجزء اه
انتهى وانت خبير بما فيه لان المفهوم من كلام المستدل ان
التضمن هنا بمعنى الالتزام لكون الاستدلال لاثبات الالتزام
لان الالتزام بمعنى التضمن صح واجيب بانه ان النقيض الذي جزء من الوجوب
الترك فنحن ايضا قائلون به ولكن بالتضمن لا بالالتزام وان
اراد الضد الخاص فلا نسلم دلالته عليه بالالتزام اللفظي لانه ربما
لا يخطر بالآمر فضلا عن لزومه واعتذر الاسنوي بان الامر دال
على المنع من الترك ومن لوازم المنع من الترك المنع الاضداد فيكون

الامر

ومنشاء الاشتباه انه تخيل ان الكف ربما يفعل بالمامور به فلم يتفطن من ترك الاضداد لغفلته ولو كان مستلزما له لم يكن معنى لعدم التفطن لعدم انفكاك اللازم عن الملزوم وفيه ان عدم تفطن الكاف بالاستلزام خلاف ... عدم الاستلزام ... الملزوم على ان اللازم معلوم ...

ان الدعوى جزء

الامر دالاً على المنع من الاضداد بالالتزام غير مرضي لعدم تسليم الكبرى لما مر من ان الكف عن الامر العام غير متوقف على شيء من الاضداد الوجودية لامكانه من حيث هو هو حجة القائل بالالتزام البين بالمعنى الاعم ان المنع من الترك ليس جزءاً لمفهوم الامر بل جزء معنى الوجوب وليس مفاد الامر الا الطلب الحتمي فيدل على المنع من الترك التزاماً بيناً بالمعنى الاعم وفيه ان دلالة الشيء على جزء جزئه ايضا تضمن لما مر حجة النافين انهم ذهلوا عن الترك فضلاً عن المنع عنه وفيه انه مع فرض التسليم وارد على القائلين بالالتزام لا التضمن لان المعنى التضمني لا يلزم حضوره عند الآمر او غيره بل يكفي في تحققه كونه جزءاً من معنى الموضوع له وقد عرفت ان الامر كذلك احتج القاضي بان الشيئين اما عينان او مثلان او ضدان او خلافان والمراد من المثلين المتساويان في الصفات النفسية اعني ما لا يفتقر اتصاف الذات بها الى تصور امر زائد كالانسانية بخلاف الحدوث والتحيز كالسوادين والبياضين ومن الضدين ما يمتنع اجتماعهما في محل واحد بالنظر الى ذاتهما كالسواد والبياض ومن الخلافين ما لا يمتنع اجتماعهما وليسا بمتساويين في الصفات

النفسية ولا احدهما عين الاخر ويجتمع كل منها مع ضد الاخر كالبياض

والحلاوة فان الاول يجتمع مع ضد الثاني وهو الحموضة وكذا الثاني

يجتمع مع ضد الاول وهو السواد فالامر بالشيء لو كان ضد النهي

عن الضد ومثله لم يجتمعا في محل واحد وهما يجتمعان في الصلوة حين

فعلها ولو كان خلافه لجاز اجتماع الامر بالشيء مع ضد النهي عن

ضده وهو الامر بضده والنهي عن الضد مع ضد الامر بالشيء

وهو النهي عن ضده وذلك محال اما الاستلزامه اجتماع النقيضين

النقيضين او التكليف بغير الممكن فثبت انه عينه واجيب بعدم لزوم

اشتراط اجتماع كل من الخلافين مع ضد الاخر بل قد يكونان متلازمين

كالانسان وقابل الصنعة وقد يكونان ضدين لشيء واحد كالظن و

الشك للعلم فلو اشترط اجتماع كل منهما مع ضد الاخر لزم اجتماع

كل مع ضده في الخلافين المتلازمين لان اجتماع احدهما مع شيء

يوجب اجتماع الاخر معه ايضا لمكان التلازم فاذا اجتمع الانسان مع

ضد قابل الصنعة فقد اجتمع الضدين في الخلافين المتضادين

لشيء واحد وكلاهما باطل احتج القائلون بدلالته على النهي عن الاضداد

الخاصة التزاما لفظيا بان الامر طلب فعل يذم على تركه ولا ذم الا على الفعل

لانه

القابل مع ضده لعدم انفكاك القابل عن الانسان

ولزم اجتماع

لانّه المقدور ولا فعل ههنا الّا الكفّ محلّی عن الماموربه او فعل ضدّه

وكلاهما ضدّ للفعل والذمّ بايّهما كان يستلزم النّهى عنه اذ لا ذمّ بما لم

ينه عنه وردّ بمنع انحصار الذّمّ في الفعل بل قد يذمّ للترك فانه مع

مقدور بسبب استمراره فلا يستلزم النّهى عن الضّد الخاص وانّما دلّ على

النّهى عن الترك تضمّنا احتجّ القائلون بالدّلالة العقليّة بانّ فعل المامور به

لا يتمّ الّا بترك الضّد فيكون واجبا من باب المقدمة وهذا معنى النّهى عنه

والجواب منع وجوب المقدّمة الّا بالدلالة العقلية التبعيّة وبانّ فعل

الضّد مستلزم لترك المامور به والمستلزم للحرام حرام والجواب عدم تسليم حرمة

مقدّمة الحرام ويدلّ عليه الاخبار الدّالّة على كراهة بيع الصّرف لكونه علّة للربا

احيانا وتظهر الثمرة في الاشتغال بالصّلوة عند الامر بردّ الوديعة او

ازالة النجاسة من المسجد او مطالبة المرئة مهرها او المقرض حقّه

وفيما اشرف الطفل او الاعمى على السّقوط من السطح او في بئر مثلا فا

يشتغل بالصّلوة وترك المذكورات فتصحّ الصّلوة على المختار وتبطل

على القول بدلالة الامر بالشّئ على النّهى عن الضّد الخاص وكذا تظهر

الثمرة بين القول بكون الامر بالشئ عين النّهى عن اضداده وبين غيره

فيما لو نذر ان لا ينهى احدا فامر او علّق ظهار زوجته على مخالفة

نهيهم ثم امرها بالقيام فقعدت فيقع الظهار على الاول دون الثاني

مصباح لاخلاف في ان اتيان المكلف بالمامور به مستجمعا بجميع الامور المعتبرة فيه من الشرايط وغيرها يقتضي الامتثال بمعنى موافقة امر الشارع وانما الخلاف في ان الاتيان به على وجهه هل يقتضي الاجزاء بمعنى سقوط القضاء وخروج المكلف عن العهدة وعدم اقتضاء ذلك الامر فعله ثانيا قضاء ام لا يقتضي ذلك بمعنى انه لا مانع من اقتضاء ذلك الامر فعله ثانيا قضاء على بعض الوجوه المشهور انه يقتضيه بل لا مخالف منا فيما اعلم وذهب ابو الهاشم وعبد الجبار الى عدم الاقتضاء على ما نقل عنهما والمختار دلالة الامر على ذلك التزاما بينا بالمعنى الاعم لانا اذا تصورنا الامر مستتبعا للامتثال بالاتيان بالمامور به على وجهه وسقوط القضاء والنسبة بينهما نجزم بالملازمة بينهما ولانه قد سبق ان الامر لا يدل الا على طلب الماهية المطلقة وقد حصلت بالاتيان بالمامور به مرة فوجوب ايجادها في ضمن فرد اخر تشريع محرم ولان الامر لو لم يقتض سقوطه لم يعلم امتثال ابدا ويلزم الاشتغال بدلو الامر الواحد ابدا لان الاتيان بالمامور به غير مسقط للقضاء وكذا القضاء ايضا غير مسقط للثالث وهلم جرا

جـ اولان القضاء عبارة عن الاتيان بما قد فات في وقته المحدود
والمفروض ان المكلف قد اتى بالمامور به مستجمعا لجميع شرائطه فلم
يفت في وقته وحصل المطلوب بالاتيان به فقضاؤه تحصيل
الحاصل والاعتراض بان الثاني مثل الاول لا نفسه فلا يلزم تحصيل
الحاصل الا بالاتيان بنفس الشيء ثانيا مندفع بانه انما يطلق المثل
لو كان الثاني بامر آخر اما لو كان بالامر الاول فليس الثاني الا اعادة
الاول فيكون نفسه وقد يستدل على المشهور بانه لو لم يقتض سقوطه
يلزم كون الامر للتكرار وهو خلاف التحقيق وفيه ان مذهب القائل
بالتكرار هو ان الامر لا يتخلف عن افادته ومنكر الاقتضاء لا يدعي
عدم تخلف الامر عن افادة عدم سقوط القضاء بل يقول انه لا مانع
من ذلك كما مر في صدر المبحث حجة المانع انه لو كان الاتيان بالمامور
مطلقا للقضاء لكان المصلي بظن الطهارة اما اثما لكونه مامورا
بالصلوة بالطهارة اليقينية ولم يفعل او ساقطا عنه القضاء لو
كان مامورا بها بالطهارة المظنونة فقد اتى بها على وجهها والتالي
باطل فالمقدم مثله وفيه انا نختار الشق الثاني من التالي وقضاؤه انما
هو بامر جديد على ما سيجيء انشاء الله تعالى فتسميته قضاء مجاز مع

ان الاكتفاء بالظن عند عدم اليقين بخلافه واما اذا حصل
فلا وقد يستدل للمانع بانه لو كان كذلك لكان اتمام الحج الفاسد
مسقطا للقضاء ولم يسقط اجماعا وفيه ان قضاءه انما هو لافساد
الحج وفواته والنزاع في الاتيان بالمامور به على وجهه فالقضاء للغائب
واتمام الفساد انما وجب بالامر الجديد ولا يجب له قضاء لكونه مامورا به
ومجزيا بهذا الامر مصبلح لا اشكال في ان الامر بالواجب المطلق الغير
المقيد بوقت يدل على وجوب فعله في اي وقت كان لكون الامر
حقيقة في الطلب الحتمي والفور ليس جزءا من مفهومه حتى يفوت
الوجوب بفواته كما هو مذهب بعض القائلين بالفور وانما الاشكال
في ان المامور به اذا فات وقته المحدود فهل يدل الامر الاول على وجوب
قضائه بعد ذلك الوقت ام لا بل يحتاج وجوب قضائه الى امر جديد
وقد يحرر محل النزاع بان القضاء هل هو تابع للاداء في الحكم ام بفرض
جديد المشهور الثاني وبه قال الشيخ والعلامة وشيخنا البهائي
والفاضل القمي والحاجبي واكثر المعتزلة والاشاعرة وهو الحق لان المتبادر
من المقيد شيء واحد فقول الشارع صل في وقت كذا يتبادر منه انه
تكليف واحد لا انه تكليفان الصلوة والوقت المحدود حتى يقال

ان

ان الميسور لا يسقط بالمعسور وما لا يدرك كله لا يترك كله ولان وجوبه
بعد خروج الوقت حكم شرعي يحتاج في اثباته الى دليل شرعي فمع عدم الد
ليل يكون فعله تشريعا محرما ولانه لو دل عليه لكان باحدى الدلالات
الثلث وليس فليس مع يحتمل ان يكون اختصاصه بذلك الوقت — انه ع
لجهة حسن خفية علينا فيفوت بفوات الوقت واستدل العلامة ره للمختار
بان الامر تارة يستتبع القضاء كاليومية واخرى لا يستتبعه كصلوة
العيدين ولا دلالة للعام على الخاص مقدوح بان القضاء في اليومية
انما هو بالنص كقوله من نام عن صلوة او نسيها فليصلها اذا ذكرها
وكذا الثاني بدليل آخر ومحل النزاع في دلالة الامر عليه وعدمها وكذا
احتجاج الحاجبي بانه لو وجب بالامر الاول لكان بمثابة ان — لكان آداء ع
يقول صل اما في وقت كذا واما بعده وهو تخيير بينهما وكلا
هما اداء ان بر ع سميهما لان الخصم انما يدعي ان المامور به
الصلوة وكونها في الوقت المخصوص فاذا فات الوقت الذي
كان كمال الصلوة معها بقي وجوبها مع النقص فالاولى كاملة والثانية
ناقصة وانما تكون الثانية اداء لو كانت كالاولى وليس الامر كذا
لك احتج الخصم على ما نقله الحاجبي بان الزمان ظرف من ضروريات

المامور به غير داخل فيه فلا يؤثر اختلاله في سقوطه
وبان الوقت للمامور به كالاجل للدين وكما لا يسقط
الدين بعدم الاداء في اجله بل يجب اداؤه بعده
ايضا فكذا الك المامور به وبانه لو وجب بامر جديد
لكان اداء لانه امر بالفعل لا بعد وقته فيكون
ماتيا به في وقته واجيب عن الاول بان الوقت
قيد للموقت وداخل فيه والا لجاز التقديم عليه
مع ان المتبادر كونهما شيئا واحدا كما مر وعن الثاني
بانه قياس مع الفارق فان العبادات توظيفية ومصالحها
خفية ويحتمل انحصار مصلحتها في ذالك الوقت بخلاف
المعاملات فان مصالحها ليست كمصالحها كمصلحة وجوب
اداء الدين من ابراء الذمة وايصال الحق مع ان العبادات
لا يجوز تقديمها على اوقاتها بخلاف الديون المؤجلة
وعن الثالث بان الاداء ما لا يكون استدراكا
لمصلحة فائتة بخلاف القضاء وما نحن فيه من
القسم الثاني لا الاول وتظهر الثمرة فيما لو وكله في اخراج

زكواته

وكواته البدنية فلم يخرجها حتى خرج الوقت فلا
يجوز له اخراجها الا بان جديد على المختار ويخرجها
بدونه على غيره وكذا يتفرع وجوب قضا الفرائض
الموقتة اذا سكت الشارع من حكم قضائها فلا يجب
على المختار بخلاف غيره مصباح اعلم ان الواجب
ينقسم باعتبار تعلق الأمر بالفعل الى المعين والمخير
وباعتبار تعلقه بالمباشر الى العيني والكفائي
وباعتبار تعلقه بالوقت الى الموسع والمضيق اما
المعين فمعين واما المخير فاختلفوا في معناه والمشهور
بين اصحابنا وجمهور المعتزلة انه ما لا يجب الجميع
ولا يجوز الاخلال بالجميع وايهما فعل كان واجبا بالا
صالة وقالت الاشاعرة الواجب امر كلي وهو الواحد
لا بعينه ويتعين بفعل المكلف وقيل الواجب معين عند الله
غير معين عندنا وما اختاره المكلف هو ذلك المعين
عنده تعالى ويسماه بعضهم بالمتراجم لان الأشاعرة تنسبه
الى المعتزلة والمعتزلة الى الاشاعرة ولم يعرف قائله

وهذا المذهب باطل الملزومة اختلاف الواجب باختلاف المكلفين

وقد يقال بعدم الفرق بين مختار المشهور والاشاعرة معنى لان المقصود

من قولهم الواجب هو الواحد لا بعينه عدم جواز الاخلال

بالجميع وعدم وجوب الاتيان بالجميع وصرح بهذا المعنى بعض

شراح المنهاج وغيره ولا يخفى ان الواجب عندهم هو الامر الكلي

ووجوب الافراد من قبيل وجوب المقدمة عقلي وتبعي لكونها مقدمة

لتحصيل الكلي بخلاف المشهور فان الواجب عندهم هو الافراد وتظهر

الثمرة بينهم وبينه بين المشهور في الثواب والعقاب ففاعل

مثاب على الجميع وتاركه معاقب عليه على المشهور وعلى واحد

عند الاشاعرة وفيما لو نذر فعل ثلث واجبات اصليه

فيبرء بفعل الخصال باجمعها على المشهور ولا يبرء عند الاشاعرة

مع انهم فرقوا بين المعين والمخير بان الواجب في الاول كلي

يتخير في افرادها وهذا الكلي متاصل وسبب في وجود الافراد وبقا

عليها طبعا واما المخير فان المطلوب منه هو الافراد والكلي فيه

منتزع من الافراد وتابع لها في الوجود وغير متاصل فعلى قولهم لم

يبق فرق بينهما لكون المخير ايضا كليا استدل المشهور بانه لا مانع

من

حيث

من قول السيد لعبده اوجبت عليك احد هذين بحيث لا يجوز لك
تركهما فلا يجب عليك فعلهما وايهما شئت فعل وبالاية الدالة على
التخيير في خصال الكفارة حجة الامتناع عدم لزوم محال من قول المولى
لعبده اوجبت عليك واحدا مبهما من هذه الامور وايها فعلت
فقد اتيت بالواجب وان تركت الجميع فاثمت لترك احدها من حيث
هو احدها والاجماع على وجوب تزويج احد الكفوين بالتخيير وعلى
وجوب اعتاق واحد من جنس الرقبة في الكفارة بالتخيير والجواب
عن الاول انهم ان ارادوا المختار فمرحبا بالوفاق والا فالمبهم مجهول
والتكليف بالمجهول محال لان صحة التكليف مشروط بعلم المكلف
بما كلف به مع ان المجهول يستحيل وقوعه لان كل ما وقع فهو غير
مجهول فكلما يستحيل وقوعه لا يكلف به وعن الثاني ان الاجماع
ان كان في التخيير بالمعنى المختار فمسلم والا فلا وعن الثالث بانه
كما خارج عن محل النزاع لان هذا التخيير بين الواجب المعين لا التخيير
المصطلح المتنازع فيه احتج الثالث بانه يلزم ان يعلم الآمر
ما يامر به فيكون معلوما لله تعالى فهذا معنى التعيين عنده تعالى
واجيب بانه يجب علمه بما اوجبه من حيث ما اوجبه ان معينا

معيّن وان تخيّر تخيّر ولا يلزم فيما اوجبه مخيّرا ان يعلمه معينا لانّ
تعيين احد الافراد المخيّرة مناف للتخيير اه مصباح الواجب
المضيّق ما ساواه وقته كصوم شهر رمضان وقيل او نقص
عنه كقضاء الركعة بعد غسل الحيض وفيه انّ المبادر من المضيّق
هو الاوّل واما الثانى فانّما هو بجعل الشارع وتصريحه بانّ
من ادرك ركعة فقد ادرك الوقت والّا فلا خلاف فى عدم
جواز الامر بشئ فى وقت ينقص عنه مع انّ هذا انّما هو على المشهور
وقد يقال بالتوزيع وبالقضاء مطلقا ولا خلاف فى جواز
المضيّق لانتفاء المانع ولامكان تطبيق اوّل جزء من الفعل
باوّل جزء من الوقت واخره باخره وانّما الخلاف فى الموسّع
وهو ما فضل عنه وقته والحق وقوعه شرعا كما ستعرفه و
جوازه عقلا لانتفاء المانع الّا ما توهّمه بعضهم من انّ المكلّف اذا
اتى بالفعل فى اوّل الوقت كان الواجب هو هذا الفعل المشخّص
فى هذا الوقت واذا اخّره الى اخر الوقت كان تاركا للواجب لانّه
لا ريب فى تسمية الفعل الواقع فى اوّل الوقت واجبا فقد تركه بالتاخير
وفيه انّ جميع الوقت وقت لادائه والمكلّف مخيّر فى ايقاعه
فى كل

فاى جزء شاء من الوقت فالواجب احد لا شخص المتماثلة المتمايز
بالوقت فكان الموسع كالمخير لاطلاق الامر به من غير تقييد
باوله او اخره او غيرهما الا ان التخيير في المخير في الجزئيات المختلفة
الحقايق وفيما نحن فيه في متفقاتها وانما يلزم ما توهم لو كان
تواتر الواجب في جميع اجزاء الوقت ولا قائل به ومما يؤيد المختار
انه لو كان وقته جزءا معينا من اجزاء الوقت كان المصلي في
غيره مقدما الصلاة كمن قدمها على الزوال فلا يصح وان كان
من اول الوقت كان المصلي في غيره قاضيا كمن اخرها الى الغروب
الحمرة وكلاهما خلاف الاجماع ومما يؤيده ما ورد في تعيين الاوقات من الصحاح
الدالة على التوسعة كصحيحة عبيد بن زرارة عن ابي عبد الله
عليه السلام قال ع اذا غربت الشمس فقد دخل وقت الصلاتين
الى نصف الليل الا ان هذه قبل هذه وكصحيحة عنه ع اذا زالت
الشمس دخل وقت الظهر والعصر جميعا الا ان هذه قبل هذه
ثم انت في وقت منهما حتى تغيب الشمس وغيرهما من الاخبار
وهو المشهور بين اصحابنا واختاره الحاجبي ونسبه التفتازاني
الى الجمهور وهنا اقوال اخر منها ان الوقت للفعل هو

هو اوله فلو اخره فقضاء ويعاقب عليه وهو منقول عن المفيد
وابن ابي عقيل وجماعة من الشافعية ومنها ان الوقت له
اخره فان قدم عليه فنفل يسقط به الفرض كتعجيل الزكوة
قبل وجوبها واختاره بعض الحنفية ومنها ان الوقت له اخره فان او
في الاول وقع مراعى فان بقي الى اخر الوقت على صفة التكليف فيعلم ان
ما فعله كان واجبا والا كان نفلا وهذا مذهب ابي الحسن الكرخي
حجة الاول لزوم جواز ترك الواجب على القول بالتوسعة فلا بد
من صرف الامر الى جزء معين من الوقت فاما الى اخره فيلزم
عدم خروج المكلف عن العهدة باداء الفعل في الاول وهو خلاف
الاجماع واما الى اوله فهو المطلوب والجواب عدم تسليم لزوم
ترك الواجب لما اسلفناه حجة الثاني لزوم العصيان على تاخير
الفعل عن اول الوقت لو كان هو الوقت لانه ترك للواجب وهو
الفعل في الاول ولا عصيان اجماعا وجوابه ان لزوم العصيان فيما لو
خصصنا الوقت بالاول وليس الامر كذلك بل وجوب الفعل
على سبيل التخيير كما مر حجة الكرخي عدم العصيان بتاخير
الفعل عن اول الوقت واشتراط الوجوب بادراك مجموع الوقت
ثم يظهر

ويظهر جوابه مما مرّ ثم على المختار هل يجب العزم على الفعل بدلا عن تركه
في الاوقات الجزئية الى ان يتضيق الوقت فيتعين الواجب ام لا والاول
منقول عن الشيخ والمرتضى وابن زهرة والبرّاج والباقلاني وجماعة من
المعتزلة واكثر الاشاعرة ونقله الاسنوي عن النووي والآمدي وارتضاه
شيخنا البهائي والثاني منقول عن المحقق واختاره العلامة وصاحب
المعالم والفاضل القمي والحاجبي والمنهاج وهو الحق لان محل النزاع
هو دلالة الامر المتعدد على وجوب الفعل عليه وهو ظاهر ان قولنا
صلّ لا يدل على وجوب العزم باحدى من الدلالات اللفظية الا ان العزم على
فعل الفرائض من احكام الايمان ولوازمه ولا مدخلية للامر في ايجابه
بدلا عن الترك بل نقول ان عدم العزم على تركها يغني عن تحقق العزم
على فعلها لعدم الدليل على وجوب الثاني ومع فرض التسليم لا دخل
له بدخول الوقت وعدمه ولا اختصاص له بالواجب الموسع وغيره
بل التوطين على فعل الواجب اجمالا او تفصيلا على وفق الخطور
بالبال من لوازم المؤمن وشرائط الايمان وان كان وقته
بعد شهور واعوام وقد يستدل على المختار بان العزم لو كان بدلا
لكان مساويا للمبدل مع ان الفعل واحد والعزم متعدد وفيه

وفيه ان الفعل ايضا متعدد باعتبار الايقاعات في الازمنة
الجزئية وبانه لو كان بدلا لكان مساويا للمبدل في الحكم مع
ان الفعل مسقط للتكليف بخلاف العزم وفيه ان العزم ايضا مسقط
له والفرق ان الفعل يسقط التكليف الاصلي المتعلق له والعزم يسقط
التكليف التبعي المتعلق للمكلف باعتبار وجوب العزم عند ترك الفعل
احتج الخصم بانه لو جاز الترك من غير بدل لم ينفصل الواجب
عن المندوب بجواز ترك الثاني بلا بدل فلا بد من القول بوجوبه
ليحصل التميز بينهما وبانه لو مات فجاة يلزم ان لا يكون المكلف
آثما لعدم وجوب الفعل في اوائل الوقت والعزم عليه فيلزم خروج
الواجب عن الوجوب وبانه لو لم يجب العزم يلزم تساوي فعل
الواجب قبل دخول الوقت وبعده فانه جاز تركه قبل دخوله بلا بدل
ولو كان بعد دخوله كذلك يلزم التساوي وليس كذلك والجواب
عن الاول ان جواز ترك المندوب في جميع اجزاء الوقت بخلاف
الواجب فانه يتعين الوجوب في الجزء الاخير فانه كاف في انفصالهما عن
الاخر فالصلوة المستخصة بالجزء الاخير من الوقت بدل عن
سائرها في سايره وعن الثاني ان الميت فجاة مع عدم ظن الموت
ليس

ليس باثم لعدم التقصير تاركه العقاب اذا تركه عمدًا وهنا ليس
الامر كذلك وعن الثالث ان بداية الفعل المتشخص بالجزء الاخير
من الوقت كاف في عدم المساوات مصباح لا نزاع في ان الواجب
العيني ما قصد من جميع اعيان المكلفين ولا يسقط بعضهم عن
الاخر كالخمسة اليومية مثلا وانما النزاع في الكفائي وهو امر الشارع
لغرض يحصل بفعل بعض المكلفين كصلوة الميت المقصود منها احترام
والجهاد المقصود منه حفظ بيضة الاسلام المشهور بين علمائنا
انه واجب على الجميع ويسقط بفعل البعض ولو تركه كلهم استحقوا
العقاب واختاره اكثر محققي العامة وذهب بعض العامة منهم
صاحب المنهاج والمحصول ان الوجوب متعلق بجماعة غير معينة من
المكلفين واحتجوا بانه لو كان واجبا على الجميع لما سقط بفعل البعض
البعض وبانه كما يجوز الامر بالشيء المبهم كما في الواجب المخير كذلك
يجوز بالماء مور اليه المبهم وبقوله تعالى فلولا نفر من كل فرقة منهم
طائفة فان التهديد على طائفة مبهمة واجيب عن الاول بان المه
المقصود من الكفائي حصول الغرض ولا استبعاد في سقوط التكليف
عن مكلف باداته به مكلف اخر بل يجري هذا في الواجبات العينية ايضا

وهذا الاحتجاج على ان الوجوب متعلق بالمجموع من حيث هو المجموع انما يتم اذا كان المراد من الوجوب ما يستحق ع

ايضا كابراء رجل من الدين باداء المتبرع مع ان الكل اثم باعتراف الخصم ولا لتعلق الوجوب على الكل لما كان لتاثيمهم معنى مع ان تاثيم غير المعين غير معقول لكونه كليا لا يتحقق الا بوجود افراده ولا رجحان لتاثيم بعضهم على الاخر فثبت ان الاثم للكل لا للغير المعين وعن الثاني بعدم تسليم جواز الامر بالمامور به المبهم كما حققناه في الواجب المخير مع انه قياس مع الفارق لان الاثم هنا للكل في ترك المامور به المبهم للواحد وعن الثالث بان المراد من الاية بيان ما يسقط وجوب التفقه به لا بيان المامور حتى يستدل بانه بعض مبهم مصبح

فيه مسائل الاولى الحق ان الامر بالامر لغيرهم العرف ذلك وهو عبثا بثم امر الغايب فاذا قال امر فلانا ان يفعل كذا فهو امر بالثالث واحتج المانع بقوله مروهم بالصلوة وهم ابناء سبع فانه ليس بامر لهم اجماعا بمعنى وجوب الصلوة عليهم مدفوع بان الاجماع قرينة للمجاز في خصوص المورد فلهذا الحكم يكون عبادتهم شرعيا لا تمرينيا بحمل الامر على الاستحباب ومما يتفرع على المسئلة وجوب بيع الثالث اذا ثبت عنده ان زيدا قال لعمرو مر فلانا ان يبيع مالي كذا على الصحيح المختار ولا يجب على غيره الثانية

يجوز

يجوز ان يامر الله تعالى بشيء مع علمه تعالى بانتفاء شرط الوجوب
بمعنى عدم ارادته لاصل الفعل بل للامر مصلحة اخرى كالثواب
الحاصل من العزم والتوطين على المامور به وكامتحان بان
يعلم للغير طاعته باوامره كابتلاء ايوب عليه السلام ليعلم
الناس انه عبد مطيع ممتثل لا يعصى ربه بتوارد النوايب عليه ولا
بعطيه لغيضان النعم عليه وكامتحان ابراهيم عليه السلام
في الامر بذبح ولده اعلاما للناس بانه مطيع لا يعصي ربه في
اوامره وان كان ذبح ولده فلا يرد ان الامتحان لا يحسن من العالم
بعواقب الامور لعدم انحصار فائدة الامتحان في خصوص استعلام
الامر حال المامور واقصى ما يتخيل ان ذلك الامر مجاز تاخرت
قرينته عن وقت الخطاب لا عن وقت الحاجة حتى يلزم القبيح
فاذا علم المكلف بانتفاء الشرط وعدم اقتداره على المامور به
ظهر عنده ان الفعل لم يرد منه ولا ضير في ذلك الا ما تخيله بعضهم
من تضمن ذلك الاغراء بالجهل لان المكلف اذا سمع الامر اعتقد
ان الامر اراد منه نفس الفعل ثم بعد اطلاعه على انتفاء الشرط ظهر
عنده ان الفعل لم يكن مرادا وهذا معنى الاغراء بالجهل وفيه انه لا يضر

انحصار [illegible] معه ولا يحصل [illegible] الا انه قد يقع

الظن مع انكشاف فساده كما هو المشاهد في اغلب المكلفين في
الموارد العديدة فانهم يظنون الاقتدار على بعض الفرايض ثم
لا يتمكنون عن فعلها وربما يشتغلون بها ثم يعرضهم المانع عن
الاتمام وهذا واضح ولا مخالف في المسئلة الا من يشذ فلا اعتداد
بقوله الثالث لا يجوز للعالم بالعواقب ان يريد نفس الفعل
مع علمه بانتفاء شرط الوجوب وهو مذهب اصحابنا الامامية
رضي الله عنهم لانه تكليف بما لا يطاق وهو غير جائز عن الجاهل
فضلا عن العالم ولقوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها وايجاد
المامور به مع عدم شرطه مما لا يسعه الطاقة والمحتاج الاشاعرة
بانه لو لم يصح التكليف بما علم عدم شرطه لم يعص احد لان
ما لم يقع فقد انتفى شرط من شروطه واقلها الارادة باطل لان
الكلام في شرط الوجوب لا الوقوع والارادة من الثاني لا من الاول
مع انه مبني على ثبوت مسئلة الجبر وبطلانها جلي والتكلف
في حجتهم وردها عما لا يناسب المختصر مع ان المسئلة ليس فيها كثير فائدة
الفصل الثاني في النواهي مصباح فيه مسائل الاولى النهي هو
طلب الترك بالقول من العالي على سبيل الاستعلاء ومادته حقيقة

في التحريم

فی التحریم علی الاصح للتبادر عرفا فبانضمام اصالة عدم النقل یثبت
لغة وشرعا والقول باشتراکها بینه وبین الکراهة لاستعمالها
فیهما والاصل فیه الحقیقة او کونها حقیقة فی القدر المشترک
لکون الاشتراک والمجاز علی خلاف الاصل مدفوع بما فی الامر واما
صیغة لا تفعل فهی مستعملة فی عدة معان التحریم کقوله تعالی
ولا تقربوا الزنا والکراهة کقوله لا تشرب وانت قائم والدعاء کقوله
تعالی ربنا لا تزغ قلوبنا والارشاد کقوله تعالی یا ایها الذین امنوا
لا تسالوا عن اشیاء ان تبد لکم تسؤکم والتحقیر کقوله ولا تمدن
عینیک الی ما متعنا به والیاس کقوله لا تعتذروا الیوم والحق
انها حقیقة فی الاول کما هو المشهور ومجاز فی البواقی للتبادر
والاستدلال بقوله تعالی وما نهیکم عنه فانتهوا مقدوح بان
غایة ما تدل الآیة علیه هو حکم المادة لا الصیغة وما نحن بصدده
هو الثانی لا الاول مع انها لا تدل الا علی حکم مناهی النبی ص والمدعی
هو الاعم وجواب بعضهم بان تحریم ما نهی عنه النبی ص یدل علی
تحریم ما نهی الله عنه بطریق اولی مجاب بان محل النزاع هو دلالتها
علی التحریم لغة وعرفا وشرعا الآن یمسک فی اتمام المدعی بعدم اصالة

النقل والقول بكونها حقيقة في الكراهة او مشتركة بينهما لفظا او معنى
او الوقف مردود والفطن اذا تيقن ما مر في الامر تمكن من استنباط ادلة
الاقوال هنا واجوبتها الثانية المطلوب من النهي هو ترك الفعل لا
الكف وفاقا لجماعة منهم العلامة في احد قوليه وصاحب المعالم والفاضل
القمي لصدق الامتثال بمجرد ترك العبد ما نهاه المولى وان علم كونه غير
مشتاق الى الفعل بل ربما يصدق الامتثال بدون خطور الكف بالبال
فلو كان المطلوب من النهي هو الكف لما صدق الامتثال بمجرد الترك
ولم يستحق المدح به بل كان يتفحص المكلف في تركه هل كان شايقا
للفعل فكف نفسه عنه حتى يصدق الامتثال ام لا احتج الخصم بان
التكليف لا يتعلق الا بما كان مقدورا للمكلف والترك عدم والعدم
الاصلي الازلي لا يتعلق به القدرة ولا تتاثر فيه لتقدمه على القدرة
واثر القدرة لا بد ان يكون متاخرا عنها وقد عرفت انه سابق
عليها فلا يكون متعلق التكليف والا يلزم تحصيل الحاصل والجواب
ان نسبة القدرة الى طرفي الوجود والعدم متساوية لان القادر
ما يمكنه الايجاد والاعدام فلو امكنه الايجاد فقط فهو موجب
لا قادر والحاصل ان عدم تعلق القدرة بالعدم غير مسلم واثر
القدرة

القدرة يظهر في استمرار العدم فان للقادر ان يرفع العدم باتيانه
بالفعل وان يستمره بعد اتيانه به ولا ريب ان استمراره اثر للقدرة
فالممتنع انما هو ايجاده لا استمراره الثالثة الحق ان النهي كالامر
في عدم دلالته على الوحدة والتكرار باحدى الدلالات اللفظية
لكونه حقيقة في الطلب التحريمي فهما خارجان عن حقيقته ولما
وليسا بلازمان له فقد يوجد في ضمن الوحدة كقول الطبيب
لا تاكل اللحم وقد يوجد في ضمن التكرار كقوله ولا تقربوا الزنا والا
شتراك والمجاز خلاف الاصل فيكون حقيقة في القدر المشترك
والاعتراض بان الاستعمال في افراد المتواطي مجاز ايضا لكونه موضوعا
له لا للافراد مدفوع بانه انما يلزم ذلك لو استعمل فيهما بقيد ال
الخصوصية واما اذا استعمل فيهما من حيث انها افراد له لا بذالك
القيد فلا مجاز مع انه يجوز تقييدها بالوحدة والتكرار من غير
نقض ولا تكرار فيكون للقدر المشترك والقول بان الحكمة تقييده
بالتكرار تاكيد وبالوحدة مجاز بعيد عن الصواب لكون التاسيس
خيرا من التاكيد والمجاز على خلاف الاصل واحتجاج الخصم لدلالته
على التكرار بان النهي يقتضي منع المكلف من ادخال ماهية الفعل

في الوجود وهو انّما يتحقق بالامتناع عن ادخال كلّ فرد من افرادها
فيه اذ مع ايجاد فرد منها يصدق ايجادها مندفع بانّ محلّ النزاع
في الدلالة اللفظيّة لا في الادلّة المنفصلة والحاصل انّا نقول ان
صيغة النهي لا تدلّ على التكرار باحدى من الدّلالات اللفظيّة ولا
ونكران المكلف انّما يمتثل بعدم ايجاد الماهيّة المنهيّة وهو انّما
يحصل بعدم ايجادها دائماً والامر ليس كذلك فانّه طلب فعل فيمتثل
بايجاده في فرد مّا بخلاف ما نحن فيه مع انّ التشبّث بالتبادر
العرفي بمعنى ظهورها في التكرار عرفا من اقوى ادلّة التكرار والقول
بانّه في معرض المنع ممنوع ويمكن اثباته بدليل الحكمة بان يقال
النهي هو طلب الترك امّا في وقت غير معيّن فاغراء بالجهل او معيّن
فلا بدّ ان يدلّ عليه اللفظ او في جميع الاوقات فهو المطلوب وهذا دليل
حسن في صيانة كلام الحكيم عن الالغاء الرابعة النهي لا يدلّ على الفور
باحدى من الثلث ويدلّ عليه بالادلّة المنفصلة فانّه اذا اثبت
انّه للتكرار فلا بدّ ان يكون للفور ايضاً ليتحقق التكرار والدوام
مصباح اتّفق الاصوليّون على انّ الامر والنهي لا يجوز اجتماعهما
في الواحد الشخصيّ مع عدم تعدّد الجهة فيه الا بعض من جوّز

التكليف

التكليف بالمحال وكذلك اتفقوا في جواز اجتماعهما في الواحد الجنسي

بالنسبة الى انواعه كالسجود فانه مامور به باضافته الى الصمد

ومنهي بالنسبة الى الصنم وانما هما نوعان من هذا الجنس فلا ضير

فيه واختلفوا في الواحد الشخصي مع تعدد الجهة فيه كالصلوة

في الدار المغصوبة فانها مامورة من حيث انها صلوة ومنهية

من حيث انها محصلة للغصب فمحل النزاع فيما اذا كان بين

المامور به والمنهي عنه عموم من وجه كما في المثال المذكور فذهب

اكثر الاشاعرة الى جواز اجتماعهما فيها منهم الحاجبي واختاره الفاضل

القمي واختاره الفاضل وهو المنقول عن بعض القدماء رضوان الله

عليهم وارتضاه المقدس الاردبيلي والمحقق الخوانساري والمدقق الشيرواني

والفاضل الكاشاني او سلطان العلماء على ما نقل عنهم وربما قيل

انه من مسلمات الشيعة وذهب اكثر اصحابنا والمعتزلة والباقلاني

واحمد الحنبلي الى عدم الجواز واختاره المحقق البهبهاني وقال هذا

ماذهب اليه الشيعة والاصح الاول لان متعلق الاوامر والنواهي انما

هو الطبيعة فالمامور به في المتقدم هو هيئة الصلوة والمنهي عنه

هو ماهية الغصب والمفروض ان الشارع قال صل ولا تغصب فامر

المثال صح

بماهيّة ونهى عنه اخرى لا انّه قال لا تصلّ في الدّار المغصوبة حتى يقال

انّ النّهي قد تعلّق بنفس العبادة فدلّ على بطلانها والماهيّة المامورة

قد اوجدها المكلف في ضمن الماهيّة المنهيّة ولا مانع من اجتماعهما

من غير اعتبار اتحاد متعلّقهما وقد علمت انّهما ماهيّتان مختلفتان فاجتماعهما

في محلّ واحد بسوء اختيار المكلف لا يخرجهما عن حقيقتهما التي

كانتا عليها فلا يلزم كون الشيء الواحد محبوبا ومبغوضا من جهة واحدة

فالمكلّف مطيع وعاص من جهتي الامر والنهي والقول بانّ الطبيعة الكليّة

لا تتحقق في الخارج الّا في ضمن احد افرادها فلا يمكن توجيه التكليف اليها وانّما

المكلف به الفرد الذي تحقّقت الطبيعة في ضمنه فصار الشيء الواحد

الجزئي مامورا به ومنهيا عنه مع عدم تعدّد الجهة ممنوع بانّ

المكلّف به هو الطبيعة كما مرّ والفرد مقدّمة لوجودها في الخارج وقد

مرّ انّ الممكن بالواسطة ممكن فجاز كونها مامورا بها فالمطلوب ايجادها

في ضمن ايّ فرد كان فالفرد ليس بمامور به ولا منهي عنه حتّى يلزم المحذور

المذكور وانّما وجوبه تبعيّ من باب المقدّمة ولا مانع من اجتماعه

مع الحرام كما لو حصل انقاذ الغريق واطفاء الحريق وغسل النجاسة

بوجه محرّم وهذا ممّا اعترف به الخصم والعجب من بعض الاعاظم القائل بكون

متعلّق

متعلق الامر والنواهي هو الماهيات انه قال البعد عن الله تعالى كيف

يصير مقربا اليه والموجب لدخول النار كيف يكون موجبا الثواب

فكيف يجدي تعدد الجهة وايضا اذا اراد المصلي ان يركع في المغصوب

كيف يقول الله تعالى لا تركع البتة ولو ركعت لعاقبتك ومع

ذلك يقول اركع هذا الركوع ولو تركت لعاقبتك انتهى كلامه

ولا يخفى عليك ان هذا محض استبعاد لا دليل له من النقل والعقل

واثبات هذا المدعى اصعب من صحة المسلوك في درجة الزبد او

انقاذ الغريق واطفاء الحريق اذا حصلا مع الحرام شاهد اصدق

في المقام واعترف به الخصم بلا كلام فلا ريب في ان الامر تعلق بما

هية الانقاذ والاطفاء والنهي تعلق بماهية غصب الالات والماء

وقد جمعهما المكلف بسوء اختياره في محل واحد فصار مقربا

ومبعدا والمكلف مطيعا وعاصيا فقوله وايضا اذا اراد المصلي

الخ لا يخفى ما فيه فان الله تعالى لم يقل اركع ولا تركع حتى يلزم التكليف

بالمحال بل قال تعالى اركع ولا تغصب وانما اختيار المكلف جمعهما بسوء

اختياره مع ان متعلق الاوامر والنهي انما هو الطبيعة لا هذا

وهذا يعني الافراد وانما الفرد مقدمة لتحصيلها ولا ضير في اجتماعها

مع الحرام وان استحق فاعله العقاب و قد يستدل على المختار بان

السيد اذا امر عبده بخياطة ثوب ونهاه عن الكون فى مكان مخصوص

ثم خاطه فى ذلك المكان فان انقطع بكونه مطيعا وعاصيا من

جهتى الامر والنهى واعترض عليه بان الكون فى الصلوة جزء

منها بخلاف الخياطة فانه من لوازم الجسم لا جزء منها

وانت خبير بان الفرق بينهما فى غاية الاشكال لان الصلوة كما

انها مركبة من الكون والقيام والركوع وغيرها كذلك الخياطة

مركبة من الكون وحركة الاصابع وادخال الابرة واخراجها وغيرها

الا ان يقال ان الصلوة عبادة فتبطل بتعلق النهى على جزء منها بخلاف

الخياطة لكونها من المعاملات وهذه مسئلة اخرى خارجة عن

محل النزاع وقد يستدل على المذهب المنصور بان استحالة اجتماع

الامر والنهى فى شىء واحد انما هى من جهة تضادهما ولا ريب

ان الاحكام الخمسة كلها متضادة وقد امر الشارع بالعبادات

المكروهة كالصلوة فى الحمام ونهى عنها فلو لم يكن تعدد الجهة

مجديا للزم القبيح على الحكيم تعالى شانه والقول بان النهى عنها فى

الحمام انما هو لخوف التعرض بالنجاسة وهو خارج عن ماهية الصلوة

بحذف

بخلاف ما نحن فيه مدفوع بانه على فرض تسليمه لا ريب في
ان الكون في معرض النجاسة هو عين الكون الحاصل في الصلوة
فلا علاج من اجتماع الكونين في شخص واحد احتج المانع بانه
لو جاز اجتماعهما لكان صوم يوم النحر صحيحا باعتبار الجهتين
والتالي باطل فالمقدم مثله وبان الامر طلب لايجاد الفعل والنهي طلب
لاعدامه فالجمع بينهما في امر واحد ممتنع وتعدد الجهة غير مجد
مع اتحاد المتعلق والجواب عن الاول ان المأمور به هو الصوم
الكلي والمنهي عنه هو الصوم الخاص فكانه قال صم كل صوم الا صوم
يوم النحر فبين المامور به والمنهي عنه عموم وخصوص مطلقا
ومحل النزاع ما اذا كان بينهما عموما من وجه كالصلوة والغصب
وعن الثاني ان امتناع اجتماعهما انما يسلم فيما اذا لم تتعدد الجهة
واما اذا تعددت فلا وعدم اجداء تعدد الجهة ممنوع
وانما يسلم اذا كانت الجهتان تعليليتين اذ يلزم اجتماع
المتنافيين في موضع واحد واختلاف العلة غير نافع واما
اذا كانت الجهتان تقييديتين فلا يلزم اجتماع المتنافيين
في موضع واحد كما نص عليه بعض المحققين مصباح

اختلفوا في دلالة النهي على الفساد في العبادات في محل النزاع
ما ورد عن الشارع جهة صحة لشيء ثم ورد النهي عن بعض
افراده وكان بين المامور به والمنهي عنه عموم وخصوص مطلقا
كالنهي عن قراءة العزايم في الصلوة فانه قال اقرا سورة بعد الحمد
الا العزايم وكالنهي عن بيع الملاقيح فكانه قال او من العجايب
ان بعض المحققين فرع هذا الاصل على الاصل السابق وقال
وحيث عرفت ان الامر والنهي لا يجتمعان فالنهي في العبادة
يقتضي الفساد اذا تعلق بنفسها او بجزئها او بشرطها وقد
عرفت بينونة الاصل السابق لهذا الاصل لكون محل النزاع
هناك ما اذا كان بينهما عموما من وجه وههنا عموما وخصوصا
مطلقا وبالجملة على خمسة اقوال فذهب بعضهم الى ان النهي يدل
على الفساد في العبادات والمعاملات مطلقا وهو المحكي عن
جمهور الشافعية والحنابلة وذهب بعضهم الى عدم الدلالة
مطلقا وهو منقول عن اكثر فقهاء العامة وذهب بعضهم الى الدلالة
في العبادات لا في المعاملات ونقله الاسنوي عن البصري والفخر الرازي
واتباعه وهو خيرة الفاضلين وصاحب المعالم والعلامة وحكى عن المحقق

لعل شيخنا المدقق

اختلفوا ع

الفاضلين بدل

وذهب

وذهب بعضهم الى الدلالة فيهما شرعاً لا لغة واختاره الحاجبى ونقل عن علم الهدى وذهب بعضهم الى الدلالة فى العبادات شرعاً لا لغة والاصح ان النهى يدل على الفساد فى العبادات والمعاملات مطلقا التزاما لان النهى يدل على ان الآتى بالمنهى عنه ليس بآت بالمأمور به ولا بممتثل فح لا يكون خارجا عن العهدة والصحة عبارة عن الامتثال فى الاولى وترتب الاثر فى الثانية وهما لا يجتمعان مع النهى لاستلزامه عدم رضاء الآمر بما اوتى به واذ لا امتثال ولا ترتب للاثر فلا صحة وذلك يستلزم الفساد والا لزم ارتفاع النقيضين حجة النافين مطلقا عدم التناقض بين قوله نهيتك عن الصوم الفلانى والبيع الفلانى ولو فعلت لعاقبتك عليهما لكنه يحصل الصوم والبيع وفيه ان عدم التناقض غير مسلم بل المناقضة بينهما ظاهرة لان حصول الصوم والبيع عبارة عن موافقة الامر ولا موافقة مع النهى لكون كل منهما ضد للآخر حجة النافين فى المعاملات دون العبادات

وبين قوله ح

مطلقا اما على الاول فعدم وجود احدى الثلاث واما

واما على الثانى فلا قتضاء الامر كون متعلقه مصلحة والنهى

كونه مفسدة غير مراد للامر وهما متضادان فالآتى بالمنهى عنه لا يكون

آتيا بالمامور به فلا يخرج عن العهدة ولا نعنى بالفساد الا هذا

وقد عرفت دلالته على الفساد التزاما والدليل على الثانى حو حجة

الرابع اما على دلالة النهى على الفساد شرعا فاحتجاج العلماء بالنواهى

الواردة فى ابواب المعاملات على الفساد واما على عدم الدلالة لغة

فلان فساد الشىء عبارة عن سلب احكامه وليس فى لفظ النهى

النهى ما يدل عليه لغة قطعا والجواب عن الاول ان قولهم ليس

بحجة الا اذا كان اجماعا منهم وهو هذا التشاجر العظيم غير مسلم

والصواب الاحتجاج بما احتججنا به على المختار وعن الثانى ما قد عرفته

من دلالته عليه التزاما واما القول الخامس فلم نقف على قائله ولا دليله

فيما كان عند نا من النسخ وان امكن استنباطه من جوابه مما سبق

فائدة النهى المتعلق للعبادات والمعاملات اما متعلق لنفسهما

بمعنى ان المنهى عنه هو طبيعتهما مع قطع النظر عن الافراد كصلوة

الحائض ونكاح الزائدة على الاربع او بجزئهما كقرائة العزائم فى

الصلوة

في الصّلوة وبيع الغاصب مع جهل المشتري فانّ النّهي قد تعلّق
على جزء البيع وهو الايجاب الصّادر من البايع الغاصب لا على
القبول لكونه صادر عن المشتري الجاهل المعذور او لشرطهما
كالسّاتر الغصبي في الصّلوة والذّبح بغير الحديد في غير الضّرورة
او لوصفهما الدّاخل كالجهر في الصّلوة في موضع الاخفات وبالعكس
وذبح الذّمي او لوصفهما الخارج كالصّلوة في الدّار المغصوبة
فانّ كونها في دار الغير وصف خارج عن الصّلوة وكبيع العنب
ليعمل خمرا ودلالة النّهي على الفساد في الثّلثة الاوّل واضح وامّا
في الاخيرين فموضع اشكال فليتامّل لئلا يختلط الامر الباب
الثّاني في المنطوق والمفهوم مصباح المنطوق هو المدلول
الذّي دلّ عليه اللفظ في محلّ النّطق والمفهوم هو المدلول الذّي
دلّ عليه اللّفظ لا في محلّ النّطق والمنطوق امّا صريح وهو
المعنى المطابقي والتّضمّني والقول بانّ المعنى التضمّنيّ ليس بصريح
بعيد عن الصّواب لكونه مدلولا لجزء الموضوع له والجزء
مصرّح به في موضع النّطق وامّا غير صريح وهو المدلول
الالتزامي وهو على ثلثة اقسام الاوّل دلالة الاقتضاء وهو

يكون مقصود المتكلم ويتوقف صدق الكلام او صحته
العقلية او الشرعية عليه كقوله ص رفع عن امتي الخطاء
والنسيان فان المراد رفع المواخذة عليهما والا لزم الكذب
لعدم رفعهما عن الامة وقوله تعا واسئل القرية اي اهل
القرية والا لم يصح عقلا وقول القائل اعتق عبدك عني
على الف اي مملكا الي على الف والا لم يصح شرعا لكون العتق
فرع الملك الثاني دلالة الايماء وقد يسمى بدلالة الـ
التنبيه وهو ما يكون مقصودا للمتكلم ومقترنا بشيء
لو لم يكون ذلك الشيء علة له لما كان للاقتران معنى
كقوله ص كفر بعد قول الاعرابي هلكت واهلكت واقعت
اهلي في نهار رمضان فان علية المواقعة التكفير مقصودة
للمتكلم وقد اقترن للمواقعة ولو لم يكن علة له لم يكن معنى للقا رنة
الثالث دلالة الاشارة وهو ما لم يكن مقصودا للمتكلم
بل يحكم العقل بعد التامل في الخطاب بشيء اخر كونه مرادا
من الكلام وان لم يكن ليس يشعر به المتكلم كاستفادة كون
اقل الحمل ستة اشهر من قوله تعا وحمله وفصاله ثلا
ثلاثون

ثلثون شهرًا مع ملاحظة قوله تعا والوالدات يرضعن اولادهن حولين كاملين وقد يسمى الاولان بالالتزامية اللفظية والبين والاخير بالالتزامية العقلية والمعنوية وغير البين واما المفهوم فينقسم الى مفهوم الموافقة ومفهوم المخالفة فالاول ما كان حكم غير المذكور موافقا لحكم المذكور نفيا واثباتا كقوله تعا ولا تقل لهما اف فعلم من حرمة التأفيف المذكور حرمة الضرب الغير المذكور ويسمى بفحوى الخطاب ولحن الخطاب قيل انما سمي بالاول لان الفحوى ما يفهم على سبيل القطع فكان حرمة الضرب مستفاد من الخطاب على سبيل القطع وبالطريق الاولى وبالثاني لان اللحن بمعنى الفهم فانه مفهوم من الخطاب وعن القاموس لحنته القول فهمته اياه والثاني ما كان حكم غير المذكور مخالفا لحكم المذكور كذلك ويسمى بدليل الخطاب وهو اقسام منها مفهوم الشرط كقوله تعا وان كان ذو عسرة فنظرة الى ميسرة فيفهم منه ان المديون ان لم يكن ذو عسرة فلا نظرة اليها ومنها مفهوم الصفة كقوله صلعم في الغنم السائمة زكوة فيفهم منه ان الغنم المعلوفة لا

لا زكوة فيها ومنها مفهوم الغاية كقوله تعالى فلا تحل له من

بعد حتى تنكح زوجاً غيره مفهومه انها اذا نكحت زوجاً

تحل له ومنها مفهوم الحصر نحو العالم زيد مفهومه لا

عالم غيره ومنها مفهوم اللقب نحو زيد قائم مفهومه عمرو

ليس بقائم ومفهوم ومنها مفهوم العدد كقوله تعالى فاجلدوهم

فاجلدوهم ثمانين جلدة مفهومه ان الزائد على الثما

نين غير واجب وستعرف تفاصيلها ان شاء الله تعالى

مصباح الحق ان مفهوم الشرط حجة اى ما يفهم من

الجمل التي يسمونها النحاة جملة شرطية حجة في محل السكوت

بمعنى ان المنطوق كما هو حجة كذلك المفهوم الذي دل

عليه المنطوق بالدلالة الالتزامية وسمي بدليل الخطاب

حجة وبعبارة اخرى تعليق الحكم على شيء باداة الشرط

واسمائه يدل على انتفاء الحكم عند انتفائه بالالتزام كقولك ان

جاءك زيد فاكرمه فان وجوب الاكرام معلق على المجيء على

المجيء انتفى فهذا التعليق يدل على انتفاء وجوب الاكرام عند كلمة ح

انتفاء المجيء بالالتزام

بالالتزام لا يقال ان محل النزاع هو الشرط الذي اصطلح عليه
النحاة وتعارف في لسان العرب وهو ما علق وجود
المشروط بوجوده وعدمه بعدمه فلا فدلالته على كل واحد
من جزئي مفهومه تضمن لانا نقول كون دلالة الشرط
على جزئيه تضمنا لا يستلزم كون دلالة الجملة الشرطية على
للمفهوم الغير المذكور في الكلام كذلك لانه لا ريب في كذلك
ان المفهوم بقسميه انما هو مدلول التزامي وبالجملة القول
بالحجية هو المشهور بين المتاخرين واختاره اكثر الاعاظم
كالعلامة وصاحب المعالم وشيخنا البهائي والفاضلان
والحاجبي وصاحب المحصول وهو المحكي عن المحقق والشافعي لان
مبنى خطابات الشارع انما هو اصطلاح اهل العرف وهم يفهمون
من قولنا ان جاء زيد فاكرمه عدم وجوب الاكرام عند عدم
المجيئ فبانضمام اصالة عدم النقل يثبت ذلك لغة ايضا
والظاهر ان مراد من ادعى التبادر هو فهم العرف والا فلا معنى
له مع القول بالدلالة الالتزامية فقول بعضهم وهو علامة الحقيقة
بعد ادعائه التبادر سهو الا ان يقال بان مراده منها الظهور

قد يستدل على المذهب المنصور بما روى ان يعلى بن امية سئل
عن عمر بن الخطاب فقال ما بالنا نقصر وقد امنّا وقد قال الله تعالى
لا جناح عليكم ان تقصروا من الصلوة ان خفتم الخ فقال
عمر قد عجبت مما ٢ فسئل رسول الله فقال ص تلك صدقة تصدق مما عجبت ٤
الله بها عليكم فاقبلوا صدقته وجه الاستدلال انهما كانا من
اهل اللسان وفهما من تقييد القصر بالخوف عدمه عند عدمه وقد
واقرهما النبي ص على ذلك وبما روى انه لما نزل ان تستغفر لهم سبعين
مرة فلن يغفر الله لهم قال النبي ص لازيدن على السبعين وبان التعليق
لو لم يفد انتفاء الحكم عند انتفاء الشرط لكان التعليق لغوا ولا
ولا يجوز ذلك في كلام الحكيم وذكر بعضهم الاخير بعبارة اخرى
وهو اذا ثبت كونه شرطا لزم من انتفائه المشروط فان ذلك هو
معنى الشرط واعترض على الاول بانه كما يحتمل فهمهما ما فهماه من
التعليق كذلك يحتمل كونه من استصحاب الحال في وجوب اتمام
الصلوة وذلك بان تذكرا ان الاصل في الصلوة الاتمام خرج
حال الخوف بالدليل فمع عدم الخوف لا دليل للقصر وبالجملة لم يكن
فهمهما لما فهماه عن التعليق والظاهر ان مناط الاعتراض هو

هو القاعدة المسلّمة عندهم من انه اذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال
اقول هذه القاعدة انما تجري في الادلة العقلية لان المعتبر فيها
هو العلم القطع والاحتمال يضره بخلاف الادلة اللفظية فان المعتبر
فيها هو الظن والاحتمال لا يضره بل يقدم الاقوى على القوي وهو على
الضعيف ولا ريب ان ما نحن فيه انما هو من الثانية لا الاولى وان
الظاهر انهما فهما ما فهماه من التعليق واستدلالهما بالآية دليل
على ذلك وبالجملة وان امكن الاحتمالان هنا الا ان الاول اظهر من
الثاني ويرد على الثاني انه لا يجوز للنبي ص الاستغفار للمشركين فكيف
يصدر عنه ص مثل هذا القول مع انه ص كان يعلم عدم خروجهم من
النار ولو صح الخبر لامكن القول بانه انما كان للاستمالة لا للاستغفار
وعلى الثالث بانه يمكن ان تكون للتعليق فائدة اخرى غير افادة الانتفاء
احتج النافون منهم المرتضى ره والباقلاني والآمدي وابو حنيفة
والمالك واكثر المعتزلة على ما حكى عنهم بان فائدة الشرط تعلق الحكم
به فلا ضير في ان يقوم شرط آخر مقامه حين فواته فيبقى الحكم معلقا
عليه في حالة فلا تنتقض القاعدة من لزوم انتفاء الحكم المشروط حين
انتفاء شرطه وبقوله تعالى ولا تكرهوا فتياتكم على البغاء ان اردن

تحصّنا وجه الاحتجاج انه لو كان انتفأ الشرط مقتضيا لانتفاء
المشروط لزم جواز اكراههنّ اذا لم يردن التحصّن والتالى باطل
لكونه حرامًا مطلقا والمقدّم مثله واجيب عن الاول بانّ الاصل
عدم شرط آخر ولو يتقن وجوده فنقول انّ الشرط ح احدهما لا المذكور
فقط فيتوقف انتفاء المشروط على انتفاءئهما معا مع انّه اذا
انتفى الشرط انتفى المشروط فالمعلق على الشرط الثانى النايب للاول
انّما هو العايد لا الزائل ولا شبهة فى انّ العايد غير الزائل وعن الثانى
بوجوه الاوّل انّ السالبة هنا بانتفاء الموضوع فانّ ظاهر مفهوم
الآية عدم تحريم الاكراه عند عدم ارادتهن التحصّن وعدم
التحريم قد تكون بعروض الاباحة وقد يكون لامتناع وجود متعلقه
والامر ههنا كذلك لانهنّ اذا لم يردن التحصّن فقد اردن البغاء
فلا معنى لاكراههن على ما اردن فعله الثانى انّ الآية محمولة على
بيان علة الحكم كقولك لا تزن ان كنت مؤمنا فليس مفهومه
ان لم تكن مؤمنًا فيجوز لك فعله بل معناه انّ الايمان علة لعدم جواز
فعله ومن هذا القبيل قوله تعالى ولا يحلّ لهنّ ان يكتمن ما خلق الله
فى ارحامهنّ ان كنّ يؤمنّ واليوم الآخر فالمطلوب فى ما نحن فيه ان علم

حرمة

حرمة الاكراه هي ارادتهن التحصن لا انهن اذا لم يردنه يجوز
اكراههن الثالث انهم صرحوا بحجية مفهوم الشرط اذا لم تكن له
فائدة اخرى ويجوز ان تكون الفائدة هنا التنبيه على
انهن اذا اردن التحصن مع كمال نقصانهن فالمولى احق بهذه
الارادة الرابع ان الاجماع القاطع على عدم جواز الاكراه على
البغاء قرينة على عدم حجية المفهوم في هذه الآية ولولا الاجماع
لعملنا على مفهومها مصباح اختلف الاصوليون في ان
الحكم اذا علق على وصف هل يدل التعليق على انتفاء الحكم عند
انتفاء الوصف بحكم المفهوم كما دل على وجوده عند حصول
الوصف بحكم المنطوق ام لا فذهب جماعة منهم الشهيد على ما ين نخ
حكي عنهما الى الاول واختاره صاحب المنهاج وحكاه الاسنوي
عن الشافعي واحمد الحنبلي والاشعري وجنح اليه الفاضل
البهبهاني لما وجعله دليلاً ضعيفاً قابلاً لتاييد الدليل الآخر
وتعضيده ومال الفاضل القمي الى التوقف ثم قال الظاهر انه لا
يخلو عن اشعار وذهب اخرى منهم العلامة وصاحب المعالم
وشيخنا البهائي الى الثاني وهو المحكي عن المرتضى والمحقق ونقله

بعضهم عن ابي حنيفة والباقلاني والغزالي والمعتزلة وابن
شريح والامدي وربما نسب الى كثير من اصحابنا رضوان الله
عليهم والاصح الاول لما مر من ان مبنى خطابات الشارع
انما هو اصطلاح اهل العرف ولا ريب في ان قولنا اكرم زيدا العالم
يفهم منه اهل العرف ان وجوب الاكرام معلق على كونه عالما
وينتفي الوجوب على تقدير انتفاء الوصف وقد استدل على المختار
بوجوه الاول تصريحهم بان تعليق الحكم على الوصف مشعر بالعلية
وان الحكم راجع الى القيد صرح بذلك غير واحد من المحققين
الثاني ان ابا عبيدة القاسم ابن السلام الكوفي لما سمع قوله صلى
الواجد يحل عقوبته قال يدل ذلك على ان لي غير الواجد لا يحل
عقوبته وهو من اهل اللغة ولا ريب في حجية فهمهم الثالث
قوله ص زكوا عن الغنم السائمة فانه دال على عدم وجوب الزكوة عن
المعلوفة فلذلك لم يجب عنها الرابع ان الحكم لو لم يكن مختصا
بمحل الوصف لكان تخصيصه بالذكر دون غيره ترجيحا من
غير مرجح وهو باطل اتفاقا واعترض على الاول بان قولهم ليس
بحجة الا ان يكون اجماعا ولم يثبت والجواب انا لم ندع الاجماع
بل

بل نقول بحجية اقوالهم لكونهم من اهل اللغة ولا يعارضهم
اقوال النافين حتى يقال بالتساقط بل يقدم قول المثبت على النافي
لادعاء الاول العلم المطلوب ووجدانه والثاني عدمه وعدم
الوجدان لا يدل على عدم الوجود وقد يعترض على الثاني بان
قوله بالدلالة لعله انما كان عن اجتهاده فلا حجية
فيه مع انه يعارضه ما نقل عن الاخفش وغيره من ان وضع
الصفة للتوضيح لا للتقييد ومجيئها له خلاف الوضع فـ
فيتساقطان والجواب ان الظاهر من نقلهم معاني الالفاظ
ودلالتها انما هو نقل المستفاد من الوضع والعرف لا من الاجتهاد
وانما هو احتمال مرجوح بالنسبة الى الاول مع ان الظن يلحق
الشيء بالاعم الاغلب والاغلب كون نقلهم من اللغة ولا يعارضه
قول الاخفش للزوم تقديم المثبت على النافي كما مر مع ان احتمال
كون ذلك من اجتهاده مقلوب عليه على ان بعض المحققين
المحققين نص بعدم ثبوت ذلك من الاخفش واورد على
الثالث بعدم احدى من المثلث وفيه منع عدم الالتزام
وعلى الرابع بانه انما يلزم الترجيح من دون مرجح اذا لم يكن لجهة

لتخصيصه بالذكر فائدة اخرى ويحتمل ان يكون الاختصاص
للاهتمام بحال المذكور كما في قوله تعالى حافظوا على الصلوات والصلوة
الوسطى او ليفهم حكم المفهوم بطريق اولى كقوله تعالى ولا تقتلوا
اولادكم خشية املاق او لاحتياج السامع الى المذكور او لسبع
لسبق بيان غيره الى غير ذلك من الفوائد
وفيه ان محل النزاع ما اذا لم تظهر للتعليق فائدة اخرى واما
اذا تحقق ما ذكرتموه من الفائدة فلا احتج الخصم بانه لو دل لكان
باحدى الثلث وكلها منتفية اما المطابقة والتضمن فظاهر
والا لكان منطوقا واما الالتزام فلعدم اللزوم الذهني مع ان
الحكم المعلق على الوصف يصدق تارة مع ثبوته مع ثبوته عند
عدم الوصف كقوله تعالى ولا تقتلوا اولادكم خشية املاق
فان النهي عن القتل معلق على الخشية مع انه ثابت عند عدمها ايضا
وتارة مع عدم ثبوته عند عدمه كقوله ع زكوا عن السائمة فان
فان الزكوة ثابتة في السائمة واما في المعلوفة فلا فكان ثبوت
الحكم في محل الوصف اعم من ثبوته عند عدم الوصف وعدمه
والعام لا يستلزم الخاص والجواب منع عدم الالتزام كما مر (تم)

المعموم

العموم ونفي الاية الاولى فائدة سوى التعليق وهي ان يستدل
السامع على حكم المسكوت بالطريق الاولى لانه اذا حرم قتلهم وقت
الفقر فبطريق اولى في حالة الغنى **مصباح** الحق ان الحكم
المقيد بالغاية اي النهاية يدل على مخالفة حكم ما بعدها لما قبلها
وفاقا لجمهور الاصوليين من الخاصة والعامة بل كل من قال بحجية
مفهوم الشرط قال بحجية مفهوم الغاية وبعض من لم يقل بحجية الاول
كالباقلاني وعبد الجبار قال بحجية الثاني وهو خيرة الفاضلين وصاحب المعالم
والعلامة وشيخنا البهائي والحاجبي وخالف في ذلك المرتضى ره
وبعض فقهاء العامة على ما حكي عنهم وقالوا ان التعليق بالغاية
انما يدل على ثبوت الحكم الى تلك الغاية واما حكم ما بعدها فلا يعلم
الا بدليل خارجي لنا مثل ما مر من تبادر العرف ذلك فانه يفهم من قوله
صوموا الى الليل ان اخر وجوب الصوم دخول الليل ولم يجب الصوم
بعد دخولها واستدل بعضهم كالعلامة وصاحب المعالم بانه لو وجب
الصوم بعد دخول الليل لم تكن الليل اخرا وهو خلاف المنطوق
ليس على ما ينبغي لان المخالف لم يقل بوجوب الصوم بعد دخولها
وانما حكم بتوقف النفي والاثبات بعد دخولها الى الدليل الاخر احتج

الخصم

الخصم بان التعليق بها لو دل على نفي ذلك الحكم فيما بعدها لكان اما
بالمطابقة او التضمن او الالتزام والتالي باطل فالمقدم مثله اما
بطلان الاولين فلان انتفاء الحكم في ما بعد الغاية ليس تمام
معنى اللفظ ولا جزئه واما بطلان الاخير فلاشتراط اللزوم
الذهني وهو مفقود في محل النزاع لان تصور عدم وجود
الصيام في الليل ربما ينفك عن تصور معنى صوموا الى الليل والجواب
عدم تسليم الانفكاك لانه لا يمكن تصور الصوم المقيد بكون
آخره الليل منفكا عن تصور عدمه في الليل وهذا مما لا يخفى على
ذي مسكة وقد يستدل المخالف بانه لا مانع من ورود خطاب
على ادخال حكم ما بعد الغاية الى حكم ما قبلها وهذا اجماعي كان
يقول الشارع مثلا صوموا الى الليل وادخلوا الليل او بعضها
في حكم النهار بمعنى عدم جواز الافطار فيها والجواب ان قبل
ورود هذا الخطاب لا يفهم الا ما قلنا وبعده يخرج عن محل
النزاع لكونه فيما اذا لم تكن قرينة على خلاف المعنى المتبادر ولا
ريب ان هذا الخطاب قرينة لعدم ارادة المفهوم الالتزامي
واحتجاج الخصم بقوله تعالى سبحان الذي اسرى بعبده ليلا من المسجد
المسجد

المسجد الحرام الى المسجد اقصى فالاسراء مقيد بالغاية فعلى القول
بالحجية يلزم ان لا يتعدى النبي ع م منها الى السماء وهذا خلاف
الضرورة مدفوع بقيام القرينة على ارادة خلاف مقتضى مفهوم
الغاية من الايات والاخبار والضرورة والا لكان مقتضى
المفهوم عدم اسراء الى السماء ثم اعلم ان الحق عدم دخول الغاية
في المغيا بمعنى ان نفس النهاية ليست بداخلة في ذي النهاية
بل خارجة عنها لفهم العرف ذلك والظاهر ان مراد من
تمسك بالتبادر في عدم الدخول هو ما قلنا والا فلا معنى
للتبادر في اثبات اللوازم لكونه من امارات الحقيقة واحتج
بعضهم في الدخول بقوله تعا فاغسلوا وجوهكم وايديكم الى المرافق
وهو مدفوع بان دخول المرافق انما هو من باب المقدمة
لعدم تميزها من اليد والا فمقتضى فهم العرف عدم الدخول
وكذا الاستدلال المفصل كالعلامة بان الغاية ان كانت
متميزة عن المغيا حسا كما في قوله صوموا الى الليل فلا تدخل
في المغيا وان لم تتميز فيجب الدخول كما في اية الوضوء والظاهر
ان دليله على الشطر الاول هو فهم العرف وعلى الثاني وجوب

المقدّم فعلى هذا لم يبق فرق بينه وبين المختار وتوقّف

بعضهم فى المسئلة مصحّحا بتعارض الادلّة وعدم الترجيح

وانت خبير بانه لامرجح ارجح من التبادر العرفى مصباح

المشهور رحمة مفهوم الحصر وهو فيما اذا قدّم الوصف على

الموصوف عكس الترتيب الطبيعى مع كون الاول خبرا للثانى فيفيد

العدول من الاصل الى عكسه نفى الحكم عن غير المذكور التزاما نحو

صديقى زيد والعالم عمرو فانّ مقتضى الترتيب الطبيعى انّ

يقدّم الموصوف على الصفة فيفيد العدول عنه انحصار

الصداقة والعالمية فى المذكور بدلالة المنطوق ونفيهما عن

غيرهما بحكم المفهوم فالقول باستفادة الثانى من المنطوق ايضا

بعيد عن الصواب لما مرّ من انّ افادة حكم غير المذكور انّما

هو شان المفهوم كما انّ افادة حكم المذكور شان المنطوق

وكذا ما افاده المدقق الشيرازى من انّ الاولى تعميم الكلام

فى كلّما كان حقه التأخير فقدّم على خلاف الاصل تبعا له

لبعض المحققين من علماء المعانى لانّ فائدة التقديم

ليست منحصرة فى افادة الحصر بل قد تكون للتبرك والا

ستلذاذ

والاستلذاذ والاهتمام وغير ذلك مما ذكر في محله واما تقديم
الوصف على الموصوف خبراً له فالحق انه يفيد الحصر ونفي الحكم
عن غير المذكور وفاقاً للعلامة وشيخنا البهائي والفاضلين
واكثر اصحابنا رضوان الله عليهم وهو المحكي عن الغزالي وجماعة
من فقهاء العامة خلافاً لابي حنيفة والباقلاني وجماعة من
المتكلمين على ما نقل عنهم لنا التبادر فانه يتبادر من نحو الامير
زيد ان الامارة منحصرة فيه ومنفية عن غيره ولا تتجاوز
منه الى غيره مع ان المحققين من علماء الادب صرحوا بان
بان المتبادر من قولنا الشجاع عمرو هو ان الشجاعة لا تتجاوز
منه الى زيد وبكر وغيرهما وقولهم حجة في امثال المقام من
تحقيق معاني الكلام لانهم من اهل اللغة المركبة والاظهر انه
ليست احتهادهم بل الغالب المتعارف منهم هو نقل
اوضاع الالفاظ وقد يستدل على المختار بان تقدم الصفة
لو لم يفد الانحصار للزم الاخبار بالاخص عن الاعم وهو
باطل بيان ذلك ان الصفة المتقدمة على موصوفها اما
ان يراد منها الجنس او الاستغراق او العهد وظاهر

ان الاخير ليس مرادا اذ لا قرينة له والا لخرج عن محل النزاع
فالاول لانه لا يمكن حملهما على الفرد الخاص لاقتضاء الحمل الاتحاد
بين المحمول والمحمول عليه فيكون معنى قولنا الشجاع
عمرو ان جنس الشجاع او جميع افراده عمرو فيلزم الاخبار
بالعمرو الخاص عن الشجاع العام وهو باطل فلا بد ان يقال
بانحصار الجنس فى هذا الفرد الخاص اما حقيقة كما اذا انحصر
الشجاع فى العمرو او ادعاء كما اذا كان اكمل الافراد وهذا
معنى افادة الحصر والنفى احتج المخالف بوجهين الاول انه لو صح
ذلك لصح فى العكس ايضا لانه كما ان ارادة الجنس والاستغراق
من الصفة وعدم امكان حملهما على الفرد الخاص كانت علة
للحصر فى الصفة المتقدمة كذلك يجرى ذلك فى المتاخرة
كقولنا عمرو الشجاع فالاشتراك فى الدليل يوجب الاشتراك
فى الحكم والتالى باطل باعتراف الخصم فالمقدم مثله الثانى
انه لو افاد الاصل الحصر دون العكس لزم ان يتغير معنى الكلمة
الواحدة بتقدمها وتاخرها مع عدم تغير اصلها والجواب
عن الاول عدم تسليم بطلان التالى فان العكس ايضا يفيد الحصر

لكن

لكن الاصل يفيده من جهتين احديهما تقديم التاخر بالتتبع وثانيهما
الالف واللام الجنسي والاستغراقي على ما مر بيانه والا العكس لا يفيده
الا من جهة الثانية ثم مفهوم الحصر محقق في كلا الصورتين فالقول
بان استفادة الحصر من العكس مختص بالمعروف باللام ولا يجري
في نحو صديقي زيد لان معناه حين الانعكاس زيد صديق لي
فلا يفيد الاختصاص بعيد عن الصواب لان افادة الحصر
في الاصل والعكس يجري في كل ما يراد به الجنس ولا ريب ان
نحو صديقي زيد مما يجري فيه هذه الارادة فيفيد الحصر
اصلاً وعكساً وقد يجاب بالفرق بين صورتي التقديم
والتأخير فان الصفة اذا قدمت على موصوفها لابد ان
تأول الى الذات لكونها موضوعاً وهم صرحوا بان الموضوع
هو الذات والمحمول هو الوصف فحينئذ يتحد الذاتان
بحمل احدهما على الاخر فيكون معنى قولنا الشجاع عمرو ذات
الشجاع عمرو فيفيد الحصر بخلاف العكس لكون الشجاع وصفاً
بكونه محمولاً فيكون المعنى ذات عمرو متصف بهذه الصفة
فلا انحصار ههنا وفيه انهم صرحوا بتأويل الذات الى الوصف

ايضاً اذا كان محمولاً فيكون المعنى في صورة الاصل ان ذات
الشجاع هو مسمى عمرو فلا يكون من حمل الذات في شيء
مع ان الصفة المتقدمة ليست بموضوع حتى تاول الى الذ
بل هو محمول مقدمة على موضوعها الا ترى انهم صرحوا بان
محل النزاع هنا ما اذا قدم الوصف على موصوفه خبر اله وهذا
ظاهر وعن الثاني منع بطلان التالي فانه لاريب في تاويل الكلمة
الى الذات بتقديمها وكونها موضوعاً وبالصفة بتاخرها
وكونها محمولاً مصباح فيه مسائل الاولى المشهور ان
مفهوم اللقب ليس بحجة بل كاد ان يكون اجماعاً عندنا
لعدم دلالة اللفظ عليه باحدى من الثلث ولزوم الكفر
في مثل قولهم زيد موجود وعيسى رسول الله لاستلزامه على
فرض حجيته عدم وجود غير زيد والله تعالى غير المخلوق وعدم
كون غير عيسى نبياً ومنه نبينا صلى الله عليه واله واحتج
ابن بكر الاشعري والدقاق وبعض الحنابلة بلزوم الفائدة
في تخصيص الشيء بالذكر وبوجوب الحد لمن قال لست زانياً
مندفع بان اللقب انما هو من اصل الكلام ليس قيداً زائداً حتى

يحتاج

يحتاج ذكره الى فائدة غير ما يفيده الكلام وبوجود القرينة
العرفية في الثاني فان اهل العرف يفهمون منه التعريض
المخاطب وهذا الفهم ليس بمجرد اللفظ بل مع اقترانه بالقرائن
الحالية ولهذا كان مختصا بقذف المخاطب المخاطب دون
غيره الثانية الحق ان مفهوم العدد ليس بحجة بمعنى ان الحكم
المعلق بعدد معين لا يدل على حكم ما زاد عليه وما نقص
عنه لعدم احدى من الثلث وحجة المثبتين القائلين
بان حكم ما عدا ذلك العدد مخالف لحكمه قوله تعالى فاجلدوهم ثمانين جلدة فانه يدل على تحريم الزيادة والناقص
والجواب ان اللفظ لم يدل عليه وانما استفيد من عموم حرمة
اذى المسلم الا ما ثبت بالدليل واحتجاج المفصلين القائلين
بان العدد اذا كان علة للحكم كان الزائد عليه علة ايضا والا
فلا بقوله عم اذا بلغ الماء الكر لم يحمل خبثا فانه دال على عدم
حمل ما زاد عليه للخبث ايضا مندفع بان اللفظ لم يدل عليه وانما
كان سبب عدم حمل الزايد للخبث هو اشتماله للكر لا من حيث
انه زائد الثالثة الحق حجية مفهوم انما وفاقا لجمهور المحققين

والمراد به نفي غير المذكور آخر كقولك انما زيد قايم في قصر الموصوف
على الصفة وانما القايم زيد في العكس فيفهم عن الاول نفي القعود
وغيره عن الموصوف وعن الثاني نفي العمرو وغيره عن الاتصا
تصاف بالصفة لنا التبادر عرفا فبانضمام اصالة عدم النقل
يثبت لغة ايضا ويؤيده استدلال الفقهاء بقوله عم انما الاعمال
بالنيات على نفي العمل بلا نية من غير نكير والاعتراض بقوله تعالى
انما المؤمنون الذين اذا ذكر الله وجلت قلوبهم مع عدم انحصار
هم في المذكور وانما انت منذر من يخشيها مع عموم انذاره
في من يخشى الساعة وغيره مدفوع بارادة الكامل منهم في الاولى
والانذار النافع في الثانية حجة النافين عدم الفرق بين انما زيد قايم
وان زيدا قايم لكون ما زايدة فوجودها كعدمها والجواب وجود الفارق
لانفهام الحصر من الاول دون الثاني وقد نقل عن النحاة ان انما يفيد الحصر
الرابعة المشهور حجية مفهوم ما والا لغين على النفي والاثبات بحسب
المنطوق لا المفهوم فان قلنا ما زيد الا قايم يدل على نفي غير القيام
عنه واثبات القيام له بالمنطوق فلا وجه لجعله من باب المفهوم
لكون المراد به نفي غير المذكور كما مر الخامسة ذكر بعض المحققين في حجية

مفهوم

مفهوم المخالف شروطها منها عدم ظهور اولوية المسكوت عنه
بالحكم او مساواته فيه والا استلزام ثبوت الحكم في المسكوت عنه وكان
مفهوم موافقة لا مخالفة كدلالة آية التأفيف على حرمة الضرب
ومنها عدم خروجه مخرج الغالب المعتاد كقوله تعالى وربائبكم اللاتي
في حجوركم فان الغالب كونهن في حجورهم فالتقييد انما هو لبيان الغالب
لا ان حكم اللاتي ليس في الحجور بخلافها ومنها ان لا يكون التقييد
لتطابق الجواب للسؤال كما اذا سئل هل في الغنم السائمة زكوة فاجاب
عنه عم في الغنم السائمة زكوة الباب الثالث في العام والخاص فيه فصلان
الفصل الاول في رسم العام وصيغه مصبح عرفوا العام بتعريفات
منتقضة طردا او عكسا وزيفتها ما في الزبدة بانه اللفظ الموضوع
للدلالة استغراق اجزائه او جزئياته فخرج المثنى والجموع المنكر والمعهود
واسماء العدد والمشترك لانها لم توضع للدلالة على الاستغراق
وان دلت عليه بل انما وضعت للدلالة على معانيها الاغير وقوله
اجزائه او جزئياته لادخال كلا قسمي العام الكلي الذي يشمل جزئياته و
الكل الكلي الذي يشمل اجزائه كالرجل اذا كان اللام للاستغراق فانه قد
يراد منه العموم الجمع بمعنى كل ثلثة ثلثة فيكون العام كليا وهي

وهي جزئياته وقد يراد الافرادي بمعنى كل واحد واحد فيكون كلا وهو
اجزائه لكن العام المتعارف في السنتهم والغالب في استعمالهم هو
القسم الاول وانما سمي العموم الجمعي كليا وافراده جزئيا والافرادي
كلا وافراده جزءا لان كلي الكلي ما يصح اطلاقه على كل واحد من جزئياته
بخلاف الكل فانه لا يصح اطلاقه على اجزائه فيصح اطلاق الرجال
على كل واحد من الثلاثة ولا يصح اطلاقه على كل كل واحد كما يصح
اطلاق الانسان على زيد لكونه من القسم الاول بخلاف اطلاق زيد
على يده ورجله وغيرهما لكونه من القسم الثاني والفرق بين العام والمطلق
ان الثاني دال على الماهية من حيث هي هي فلا يلاحظ فيه الافراد لا بالوحدة
ولا بالتعدد بخلاف الاول فانه يدل على الماهية باعتبار تعددها في ضمن
الافراد واما الخاص فهو ما يقابل العام اذا عرفت هذا فاعلم ان
للعام صيغا مشهورة كاسماء الشرط والاستفهام والموصولات
والجموع المعرفة بلام الجنس والاستغراق والجمع المضاف واسم الجنس
المعرف بلام الجنس والمضاف والنكرة الواقعة في سياق النفي وهذه من
الصيغ المفيدة للعموم ومن انواع العام ما يفيده من غير ان يكون
صيغة مختصة له كترك الاستفصال في مقام الاحتمال ومطابقة الجواب
للسؤال

للسؤال وصرف المفعول وغيرها واختلفوا في ان ما يفيد العموم هل هو حقيقة
فيه ام لا فذهب العلامة وصاحب المعالم والفاضلان وشيخنا الشهيد
وجمهور المحققين الى الاول واختاره الشافعي والجبائي وصاحب المنهاج
ونسبه الاسنوي الى الكثير من علمائهم والجبائي الى جميع محققيهم وهو المنقول
عن الشيخ والمحقق وذهب المرتضى وجماعة الى انها مشتركة بين
العموم والخصوص على ما حكي عنهم وهو المنقول عن بعض العامة وذهب
جماعة الى انها موضوعة للخصوص وتستعمل في العموم مجازا وتوقف
جماعة منهم الآمدي والباقلاني على ما حكي عنهما فلم يذكر كونها للعموم
او الخصوص والحق الاول لوجوه التبادر عرفا فان المتبادر
من هذه الالفاظ هو العموم فبانضمام اصالة عدم النقل يثبت ذلك
لغة صحة الاستثناء كقولك من دخل داري فاكرمه الا زيدا
وهو امارة العموم والمقصود ان كل عام يصح منه الاستثناء لا ان
كلما يصح منه ذلك فهو عام فلا يرد انه لو كان جواز الاستثناء
معيارا للعموم لكان العدد عاما فانه يجوز ان يقال عندي عشرة الا
واحدا ان الصحابة والتابعين كانوا يستدلون بهذه الالفاظ
على العموم من غير نكير فانهم استدلوا بقوله تعالى الزانية والزاني والسارق

والسرقة على وجوب الجلد والقطع لجميع افراد الزانيين والسارقين
وقد روي ان فاطمة عليها السلام استدلت في قصة الفدك لعموم آية
الى بقوله تعالى يوصيكم الله في اولادكم الى آخره واجابها ابو بكر بما وضعه عن النبي
صلى الله عليه وآله نحن معاشر الانبياء لا نورث ما تركناه صدقة حكاه الاسنوي
عن المرتضى وقصة ابن الزبعري شاهد صدق في المقام فانه لما سمع
قوله تعالى انكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم قال لاخصمن محمدا ثم
جاء الى النبي صلى الله عليه وآله وقال يا محمد قد عبدت الملائكة والمسيح فقال له النبي
ما اجهلك بلغة قومك اما علمت ان ما لما لا يعقل ثم نزل
ان الذين سبقت لهم منا الحسنى اولئك عنها مبعدون فاقره النبي
صلى الله عليه وآله بما فهم من العموم واجابه بما ترى الاجماع على ان كلمة التوحيد تنفي
كل اله غير الله تعالى وما هو الا افادة النكرة الواقعة في سياق النفي
العموم حجة المرتضى رضي الله عنه استعمالها فيهما والاصل فيه الحقيقة ولانها
لو كانت للعموم لعلم اما بالعقل واللغة لا تثبت به واما بالنقل فالآحاد
لا تفيد اليقين والمتواتر غير موجود والا لما وقع الخلاف والجواب ان الاستعمال
اعم من الحقيقة والمجاز خير من الاشتراك وان معرفة الحقائق والمجازات
والتفرقة بينهما لا تنحصر فيما ذكر بل قد تتميز ان بوجه الخواص وعدمها وقد عرفت

بتبادر

تبادر العموم منها مع انّا لو قلنا بالنسق الثانی من التّردید لیکفینا کلاشقیة

لعدم لزوم تحصیل الیقین فی دلالة الالفاظ بل یکفی الظنّ فیها لعدم

لزوم عدم الخلاف فی المتواتر الامکان وقوعه لمانع کسبق شبهة و

غیره مع انّه یمکن قلب الدّلیل علی الخصم بانّها لو کانت مشترکة بینهما

لعلم امّا بالعقل او الاخر ما ذکره احتج الثالث بوجهین الاوّل انّ الخصوص متیقن

لانّه امّا هو المراد وامّا داخل فی المراد وعلی التقدیرین یلزم ثبوته بخلاف

العموم فانّه مشکوک اذ ربما کان المراد هو الخصوص فکان العموم غیر مراد

فجعلها للخصوص المتیقن اولی من جعلها للمشکوک وفیه انّه اثبات اللغة

بالعقل وهو باطل ورده بعضهم بانّ ارادة العموم قد تکون احوط لاحتمال

کونه مرادا منها فتفوت الافراد المرادة بالحمل علی الخصوص ولاریب انّ الاحوط

اولی ورد بانّه انّما یتم فی الواجب وقد یکون المکلف به مباحا مع انّه یمنع

فی الواجب ایضا کما فی قوله تع اقتلوا المشرکین فانّه یجب قتل جمیع المشرکین

علی تقدیر احوطیة العموم ولا ریب انّ قتل النفوس من غیر دلیل شرعی

من کبایر المعاصی الثانی انّه قد اشتهر فی الالسن حتی صار مثلا بانّه ما من

عام الّا وقد خصّ منه حتی خصّت نفس القاعدة بقوله تع انّ الله علی

کل شیئ علیم والظاهر انّ الشیئ یکون حقیقة فی الاغلب ومجازا فی

الاقل تقليلا لخلاف الاصل وفيه ان غلبة الاستعمال ليست من امارات الحقيقة

فمع فرض التسليم فانما يسلم ذلك اذا لم يكن دليل لاثبات المدعى وقد سبق

ان المتبادر منها هو العموم وهو من امارات الحقيقة مع ان افتقار خروج

البعض الى المخصص دليل على انها حقيقة في العموم حجة التوقف تعارض الادلة

وعدم الترجيح وقد عرفت رجحان ادلة المنصور مصباح لا خلاف في افادة

الجمع المضاف والمحلى باللام العموم اذا لم يكن للعهد وخلاف بعض العامة

لا يعبؤ به لشذوذه وندرته وكذلك النكرة في سياق النفي وسائر

الفاظ العموم نحو كل ومن وما ومتى ومهما وغيرها والدليل على ذلك

كله الاجماع والتبادر وجواز الاستثناء مطردا وانما الخلاف في ان

المفرد المحلى باللام هل يفيد ذلك ام لا والمشهور بينهم عدم افادته ذلك

وهو خيرة العلامة والفاضلين وغيرهم من القدماء والمتاخرين وهو

الاصح لان المفرد موضوع للجنس واللام للتعريف فيكون حقيقة في الجنس

المعرف وذلك لا يدل على العموم ولانه لا يتبادر منه العموم ولانه لو

دل على العموم لجاز عنه الاستثناء مطردا والتالي باطل فالمقدم مثله والاعتراض

بان الجنس لا وجود له الا في ضمن الفرد فيصدق العموم بتحققه في ضمن

كل فرد مندفع بان وجوده في ضمن الفرد ليس الا على سبيل البدل له

والملازمة

والمراد من العموم هو الشمول على كل الافراد بمعنى ارادة كل فرد فرد لا على
سبيل البدلية واحتجاج الشيخ وجماعة على ما حكى عنهم بجواز وصفه
بالجمع نحو اهلك الناس الدرهم البيض والدينار الصفر وبجواز الاستثناء كقوله تع
ان الانسان لفي خسر الا الذين امنوا مدفوع بان الجمع في الاول والاستثناء
في الثاني قرينة المجازية والنزاع فيما اذا تجرد عنها ثم اعلم ان ما ذكرنا من عدم
دلالته على العموم انما هو مقتضى دلالة اللفظ والا فلا ريب في حمله عليه
فيما اذا ورد في كلام الشارع في مقام البيان صونا لكلام الحكيم عن الالغاء
كقوله تعم احل الله البيع وقوله عم خلق الله الماء طهورا واذا كان الماء قدر
كر لم ينجسه شيء فلابد من ارادة العموم في امثال المقام لانه المراد منه اما البعض
المعين فلا دال عليه واما غير المعين فاغراء بالجهل فتعين المجموع ووقوعه
في كلام الحكيم في ذلك المقام قرينة صارفة من المعنى الحقيقي لا انه مشترك
بينهما كما يلوح من كلمات بعضهم مصباح الاصح ان الجمع المنكر لا يفيد
العموم كما هو المشهور بين الفريقين ونسبه بعضهم الى الاكثر وبعضهم
الى المحققين وبعضهم الى المشهور ولم نقف على مخالف الا الشيخ وابو علي
الجبائي لنا وجوه الاول انه لو دل عليه لكان باحدى الثلث وكلها
منتفية باعتراف الخصم الثاني لا شك في صحة قولنا جاءني رجال ثلثة

واربعة وغيرهما فلو افاد العموم لزم التناقض لان معنى رجال على تقدير العموم عموم الرجال واتصافه بثلثة وغيرها يناقضه فعلم انه موضوع للقدر المشترك بين انواع العدد وصرح بذلك جمع من المحققين لا يقال يحتمل ان يكون موضوعا للعموم وذكر الثلثة وغيرها قرينة للمجاز لانا نقول يحتمل ان يكون مشتركا بينها وبين العموم لفظا لان الاصل في الاستعمال الحقيقة لان الاستعمال اعم من الحقيقة والمجاز والاشتراك خلاف الاصل الثالث لا شبهة في ان رجلا ورجالا لا عبارة واحدة الا في افادة الافراد والجمعية فكما ان رجلا ليس للعموم فيما يتناوله من الآحاد كذا رجال لا يفيده فيما يتناوله من مراتب العدد الرابع لا ريب في ان رجالا يحتمل كل نوع من انواع العدد من الثلثة وغيرها فيكون اعم والعموم نوع خاص من انواعه والعام لا يدل على الخاص احتج الشيخ بان وروده في كلام الحكيم يقتضي دلالته على العموم صونا لكلامه عن الالغاء وفيه ان النزاع في الدلالة اللفظية لا في ثباته بدليل منفصل فانا لا ننكره اذا ورد في كلامه كما مر في المفرد المحلى فلو قال ع احل الله بيوعا فلا بد من حمله على العموم لعين ما مر هناك وذلك لا يدل على كونه موضوعا للعموم مع انه لو حمل على اقل مراتبه لكونه متيقنا والباقي مشكوكا فلا ينافي

العكلة

الحكمة اصلاً احتج الجبائی بانّه لمّا ثبت اطلاقه علی کلّ نوع من مراتب
العدد کان مشترکاً بینها لانّ الاصل فی الاطلاق الحقیقة فیحمل علی
جمیع حقائقه احتیاطاً وفیه انّ الاشتراک خلاف الاصل والاطلاق
اعم من الحقیقه والاحتیاط لیس بواجب علی ما هو التحقیق والحمل
علی الجمیع وان کان احتیاطاً فی بعض الموارد لکنه قد یکون خلافه
احتیاطاً مستحباً ح لاخلاف فی انّ لفظ الجمع ومشتقاته المستعملة
بمعنی الضمّ والالحاق وصیغة المتکلم مع الغیر یستعمل فی ما فوق الواحد
حقیقة وانّما الخلاف فی صیغ الجمع کمسلمون ومسلمات ورجال
ومساجد واعین وغیرها والمحققون کالعلامة وصاحب المعالم و
الشارح العمیدی وشیخنا البهائی والفاضل القمی علی انّ اقل الجمع
اللفظی بالتثنیة لعدم التطابق اللفظی وبین کونه حقیقة فی الا
ثنین مدفوع بما صرّح به النحاة من اشتراط التطابق بینهما لفظاً
ومعنی وقد یستدل للمختار بتفریقهم بین الجمع والتثنیة بوضع الضمائر
ونصب العلامات کالواو والنون والالف والنون فلو اطلق احدهما
علی الآخر لم یبق فرق بینهما وفیه انّ صلاحیة الجمع الاثنین وما
فوقه واختصاص التثنیة بالاثنین فقط کاف فی التفریق واحتجاج

الباقلانی والاسفراینی والغزالی علی ما حکی عنهم بقوله تعالی وکنّا لحکمهم شاهدین
مع عود الضمیر لداود وسلیمان علیهما السّلام وبقوله تعالی فاذهبا بایاتنا
انّا معکم مستمعون مع انّ المخاطب هو موسی وهرون علیهما السّلام وبقوله تعالی
فان کان له اخوة فلامّه السدس مع انّ الحجب یتحقق بالاخوین اجماعاً
وبقوله صلّی الله علیه وآله الاثنان فما فوقهما جماعة ومندفع بان الاولی
یحتمل ان یکون للتعظیم کما فی شاهدین فانّه هو الله تعالی ویحتمل ان
یکون مجازاً والجواب عنهما بان المصدر قد اضیف الی الفاعل وهو
الحاکم والی المفعول وهو المتحاکمان فعود الضمیر الی الثلثة بعید عن الصّوب
لانّ الضمیر اما فاعل او مفعول وعلی التقدیرین لا یکون راجعاً الی الثلثة
بل امّا الی الحاکمین او المتحاکمین مع انّ الشیئ لا یضاف الی الشیئین فلا یقال
جاءنی غلام زید عمرو علی ان یکونا مضافاً الیهما بل یؤتی بالثانی علی
طریق العطف فیقال جاءنی غلام زید وعمرو وبانّ المخاطب فی الثانیة
انّما هو موسی وهرون مع فرعون مع انّ الاحتمالین السابقین
یجریان هنا ایضاً وبانّ الاجماع انّما وقع علی الحجب مع الاخوین
لا علی استفادته من الآیة وبان المراد ادراک فضیلة الجماعة لا بیان
اللغة لانّ شانه صلّی هو بیان الاحکام الشرعیة لا تبلیغ الاحکام اللغویة

فعرضه ص ببيان انعقاد الجماعة بما فوق الاثنين مع ان النزاع انما هو
في صيغ الجمع لا في لفظه مصباح اتفق المتاخرون من علمائنا
بل القدماء منهم على ان ما وضع لخطاب المشافهة نحو يا ايها الناس
ويا ايها الذين امنوا لا يعم من تاخر وجوده عن زمن الخطاب
وانما يثبت حكمهم من دليل اخر من الاجماع والضرورة وغيرهما و
هو خيرة اكثر علماء العامة بل لم يقف على مخالف منهم الا الحنابلة
على ما حكى عنهم لنا ان خطاب المعدوم قبيح عقلا فلا يخاطب شرعا
ايضا لتطابقهما ولان جواز التكليف مشروط بفهم المكلف ولهذا
لم يكلف الصبي والمجنون مع وجودهما فالمعدوم اولى ولانه لو
دل على الشمول لكان باحرى من الثلث وكلها منتفية احتج
الحنابلة بوجوه الاول قوله ص فليبلغ الشاهد الغائب وفيه انه
دال على عدم شمول تلك الخطابات للمعدومين لانها لو كانت
دالة على الشمول لما كان للامر بتبليغهم معنى مع ان النزاع في
الدلالة اللفظية لا في اثباتها بالادلة المنفصلة الثاني لو لم يكن
شاملا للمعدومين لم يكن النبي ص مبعوثا اليهم والتالي باطل فالمقدم
مثله والجواب منع الملازمة بينهما فانه يجوز ان يرسل اليهم

ولم يشملهم تلك الخطابات بل بنصب قواين واما انّك تدل على كونهم :
مكلّفين بما كلّف به اهل زمانه ص الثالث انّ العلمآء في الاعصار و
الامصار كانوا يستدلون بوجوب الاحكام بتلك الخطابات من غير
نكير وذلك الاجماع منهم على كونها للعموم وفيه انّ ذالك ليس من
جهة افادتها العموم بل لعلمهم بالضرورة والاجماع على اشتراكهم مع
المشافهين وههنا فوائد الاولى الحق انّ تلك الخطابات لا تشمل
من لم يحضر مجلس الخطاب لانها وضعت للمشافهة والغائب ليس بمشافه
فلا بد في ثبوت ذالك الحكم لهم من دليل اخر من الاجماع وغيره فالقول
بالشمول للموجودين وان كانوا غائبا لانّ الخطاب عن الله تعـ
ولا يتفاوت بتفاوت الامكنة ضعيف جدا مع انّه يلزمهم القول
بالشمول للمعدومين ايضا لعدم فرق في ذالك بين الزّمان والمكان
الثانية انّ تلك الخطابات تعم العبيد والاحرار لكونهم من
النّاس او من المؤمنين وقال بعض العامة بعدم الشمول للعبيد
مستدلا بالاجماع على لزوم صرف منافعهم الى سيدهم فلو كلّف بالخطاب
لزم صرف منافعهم الى غيره وبانها لو شملتهم لزم التخصيص المخالف
للاصل لانهم خرجوا عن خطاب الجهاد والجمعة والحج وغيرها فلو كان

الخطاب

الخطاب متناولا لهم لعمومه لزم ذلك ورد الاول بعدم تسليم
صرف جميع منافعهم اليه بل كلما عارضه حق من حقوق الله تع او
حق الناس قدم عليه كما اذا ضاق وقت الفريضة او جنى احد فانه
يقدم على حق السيد بلا ريب ورد الثاني بان التخصيص وان كان
مخالفا للاصل الا انه لا بد منه اذا دل عليه الدليل كما في الحايض
والنفساء فان خطاب الامر بالصلوة وان كان عاما للنساء الا
ان الادلة الدالة على تركها لها في تلك الحال قد خصصتها الثالث
ان الصيغ المفردة كصل وصم لا تعم غير المخاطب بها بحكم الموضع فان
الرجال بحكم لا يشمل النساء والخناثى وكذا العكس الا ان يدل
دليل على الاشتراك الفصل الثاني في نبذة من مباحث التخصيص
مصباح التخصيص اخراج بعض ما يتناوله الخطاب عنه كذا عرفه
ابو الحسين البصري وتبعه العلامة لكنه حذف الجار لعدم الاحتياج
اليه ولا يرد عليه ما اورد على تعريف الحاجبي وبعض المتاخرين كشيخنا
البهائي والفاضل القمي بانه قصر العام على بعض مسمياته من قولنا عندي
عشرة الا ثلثة وجاءني المسلمون الا زيدا فان اسماء العدد و
الجمع المعهود ليسا بعام كما مر مع صحة اطلاق التخصيص عليهما

واورد على الاوّل بانّ ما خرج فالخطاب لم يتناوله واجيب
بانّ المراد ما يتناوله الخطاب لولا المخصص كما يقال هذا عام
مخصّص ولا شكّ فى انّ المخصّص ليس بعام فالمراد كونه عامّا لولا
المخصّص وقال بعضهم محلّ التخصيص جواز التّأكيد بالكلّ يعنى كلّما
صحّ تاكيده به صحّ تخصيصه وما لم يصح لم يصح واورد عليه بنحو
ما رايت احدا او اكلت الرّغيف فانّ الاوّل لا يجوز تاكيده
به مع صحّة تخصيصه بالّا زيدا والثانى يجوز تاكيده به
مع عدم صحّة تخصيصه لكونه مفردا محلّى باللّام غير مفيد
للعموم الّا ان يقال انّ له عموما حكميا بالنسبة الى اجزائه من
النّصف والثلث وغيرهما فيجوز تخصيصه فيطابق ذلك با
التعريف الثانى لا الاوّل على ما لا يخفى ثمّ التخصيص امّا بالمتصل و
هو ما لا يستقلّ بنفسه كالشرط والغاية والصّفة وبدل البعض
والاستثناء المتّصل نحو اكرم العلماء ان جاؤا وسرت البلاد
الى الكوفة واكرم الرّجال العلماء وضربت زيدا راسه وجاء فى
القوم الّا زيدا او بالمنفصل وهو ما يستقلّ بنفسه سواء كان
التخصيص عقليا ضروريا نحو الله خالق كل شيئ فانّ الضرورة

عنا

تحكم بامتناع خلقه لذاته او نظريا كاخراج مخلوقية افعال العباد
من الآية على ما هو الحق عندنا وكاخراج الصبي والمجنون من
قوله تع ولله على الناس حج البيت الحرام او لفظيا كقوله تع خلق
لكم ما في الارض جميعا فانه مخصص بقوله تع ولا تاكلوا مما لم يذكر اسم
الله عليه مصباح اختلف الاصوليون في منتهى التخصص الى
ستة اقوال فذهب الاكثر منهم المحقق على ما حكى عنه وصاحب
المعالم والفاضل القمي الى انه لا بد من بقاء ما يقرب من مدلول
العام وذهب بعضهم الى جوازه حتى يبقى واحد وهو المحكى عن
المرتضى والشيخ وابن زهرة وذهب بعضهم الى جوازه حتى يبقى
اثنان وبعضهم حتى يبقى ثلثة وقيل ان كان العام جمعا فلا بد
ان يبقى ثلثة وفي غيره يجوز الى الواحد وقيل ان كان التخصيص
بالاستثناء او البدل فالى واحد نحو عندي عشرة الا تسعة
وعندي عشرة احدها وان كان بمتصل غيرهما او منفصل في
محصور قليل فالى اثنين نحو اكرم بني تميم الطوال ان كان طويلهم
اثنين وقتلت كل زنديق وما قتلت زيدا اذا كان ثلثة
وفي غير المحصور فالى ان يبقى ما يقرب من مدلول العام

شيخنا البهائي والحاجبي والتفتازاني والاصح الاول لان اوضاع
الالفاظ سواء كان شخصية او نوعية توقيفية ولا يجوز التعدي
عما حصل فيه الرخصة ولا رخصة من اهل اللغة في غير المذهب
المنصور ولهذا يستهجن قوله اكلت كل رمانة في البستان اذا
اكل واحدة او ثنتين او ثلثا وبعده قوله عندي عشرة الا
تسعة لغوا والاجماع على ان من قال له علي عشرة الا تسعة
اقرار بالواحد لا يدل على صحة هذا الاطلاق فانهم يأخذون
بالمعنى وان كان اللفظ غلطا حجة الثاني وجوه الاول الاجماع
على صحة قولنا اكرم الناس الا الجهال وان كان العالم واحدا و
اكلت الخبز وشربت الماء وان كان المتناول اقل قليل منهما
الثاني اذا جاز التخصيص فلا معنى الترجيح بعض الافراد على بعض
فيجوز الى ان ينتهي الى الواحد الثالث قوله نحن وانا له لحافظون
والمراد هو الله تعالى الرابع قوله نعم الذين قال لهم الناس ان
الناس قد جمعوا لكم والمراد من الناس نعيم بن مسعود اجماعا والجواب
عن الاول عدم تسليم الاجماع اذا كان العالم منحصرا في الواحد
وما يرى من صحة هذا الاطلاق انما هو بناء على الغالب من

نفود

تعدّد العلماء مع مامرّ من عدم الرّخصة وعن الثالث منه مامرّ من عدم
دلالة المفرد المحلّى باللّام على العموم وعن الثاني عدم الرّخصة ورده
بعض المحققين بمنع عدم اولوية بعض الافراد على بعض فانّ الاقرب الى
الحقيقة اولى من غيره وفيه ان غاية ما ثبت اولوية الاقرب لا عدم
جواز غيره والمدعىّ هو الثاني لا الاوّل وعن الثالث انه استعارة عن
العظمة ولم يلاحظ فيه معنى العموم اصلاً وهذا استعمال شايع
في العرف فانّ العظماء يستعملون تلك الصيغة في محاوراتهم و
يريدون انفسهم اظهار العظمتهم وعن الرّابع انّ الاجماع انما
هو على كون القائل هو ابن مسعود لا على انّه المراد من النّاس فالنّاس
عبارة عن ابي سفيان وجيشه فالمراد انّ ابن مسعود خوف اصحاب
النبي صلعم وحكى عن لسان الكفار بانّ النّاس قالوا انّا مجتمعون و هم
جمّة الثالث والرّابع انّ اقلّ الجمع اثنان او ثلثة فيجوز التخصيص
الى اقلّه والجواب انّ النزاع في منتهى تخصيص العام لا في اقلّ الجمع ولا
تلازم بينهما حتى يدعى في العام ما يدعى في الجمع واحتجاج المفصلين
بلغويّة نحو رايت كلّ من في البلد ولم ير الّا واحدا او اثنين او ثلثة
لا يثبت مدعّاهم كما لا يخفى مصباح الحق انّ العام المخصّص مجاز

فى الباقى مطلقا وهو خيرة اكثر الاصوليين كصاحب المعالم والفاضل القمى وحكى عن الشيخ والمحقق واكثر علماء العامة وقال العلامة ره فى التهذيب ان المخصوص بالمتصل حقيقة فى الباقى وبالمنفصل مجاز فيه وهو المنقول عن ابى الحسين البصرى ومن تبعه وعن الحنابلة انه حقيقة مطلقا وعن ابى بكر الرازى انه حقيقة ان كان للباقى كثرة يعسر العلم بعددها والا فمجاز وهنا اقوال اخر لا جدوى لتعرضها لشذوذها وضعف ادلتها كقول الفخر الرازى بانه حقيقة فى التناول الباقى ومجاز فى الاختصار عليه وقول الباقلانى بانه حقيقة ان خص بالشرط او الاستثناء والا فمجاز لنا ان اللفظ قد وضع للدلالة على مجموع افراده فاستعماله فى البعض استعمال فى غير ما وضع له مع انه لو كان حقيقة فى الباقى لزم الاشتراك المخالف للاصل احتج العلامة بوجهين الاول ان العام لا يفيد البعض والا لم يفد القيود المتصلة شيئا فح لا يكون مجازا فى البعض لان المجوز فرع الافادة فيكون الدال على البعض مجموع المقيد والقيد وفيه انه يفيد البعض بلا شبهة واما القيود فانما هى قرائن صارفة عن المعنى الموضوع له ودلالة المقيد على المعنى المجازى منضما الى القيد

الاحتجاج

لا يخرجه عن المجازية كما هو شان المجازات فان اسد في قولنا رايت
اسدا يرمي لا يدل على المعنى المجازي الا بانضمام القيد الثاني ان
انضمام القيود المتصلة الى اللفظ لو كان موجبا للتجوز في ذلك
اللفظ لكان قولنا المسلمون والمسلم مجازا باعتبار انضمام علامة
الجمع والالف واللام لانهما كانا قبل لحوق القيد موضوعين للدلالة
على الجنس وقد دل بعد اللحوق على الجماعة والعهد فكانا مجازين
والتالي باطل بالاجماع فكذا المقدم فالعام المقيد بالمتصلة لا
يكون مجازا في الباقي لعدم الفرق بينهما والجواب ان الفرق واضح
لكونهما كالكلمة الواحدة بخلاف العام المقيد فانهما بعد ان كلمتين
فلا يلزم مجازية مجازيتهما حجة الحنابلة التبادر فان المتبادر
من العام المخصص انما هو البعض وهو علامة الحقيقة وفيه ان
التبادر المدعى ان كان قبل ملاحظة المخصص فغير مسلم وان كان
بعد ملاحظة فليس من امارات الحقيقة فانه لا اشكال في تبادر
المعاني المجازية بعد ملاحظة قرائنها وقد يستدل بان العام
كان شاملا لهذا البعض قبل التخصيص حقيقة مع بعض آخر وانما
كان مع غيره وبعده لم يشمل ذلك الغير انما التخصيص في عدم

شموله للآخر واما بالنسبة الى ذالك البعض فالشمول باق على ما
كان وفيه ان الشمول العام له قبل التخصيص انما كان مع غيره
وبعده لم يشمل ذالك الغير فاستعمل اللفظ فى غير ما وضع له فكان
مجازاً احتج الرازى بان العام عبارة عن اللفظ الدال على ما ليس
العلم بتعداده فاذا كان الباقى كذالك فهو عام حقيقة والجواب عدم
تسليم كون العام كذلك بل العام هو اللفظ المتناول لجميع افراده ولا
شك ان الباقى بعض افراده فكان استعماله فيه استعمالا فى غير ما وضع له

مصباح لا اشكال فى عدم جواز التمسك بالعام المخصص بالمجمل
نحو اكرم العلماء الا بعضهم لكن المخصص ان كان مجملا من جميع الوجوه
فلا يكون العام حجة فى الجميع كقوله تعالى احلت لكم بهيمة الانعام
الا ما يتلى عليكم وان كان فى الجملة ففى ذالك القدر نحو اكرم العلماء
الا بعض منجميهم فانه لا اجمال فى غير المنجمين والظاهر انه موضع وفاق
كما ادعاه بعض من اصحابنا رضوان الله عليهم وانما الاشكال فى حجية
العام المخصص بالمبين فى الباقى المشهور الحجية مطلقا بل المستفاد
من كلمات بعضهم كشيخنا البهائى فى بعض حواشيه وصاحب المعالم
والظاهر من الفاضل القمى عدم الخلاف بين اهل الوفاق وخالف

اهل الخلاف

اهل الخلاف الى خمسة اقوال فذهب عيسى بن ابان وابو ثور على
ماحكى عنهما الى عدم الحجية فى الباقى مطلقا والكرخى الا ان يخصص بمتصل
وبعضهم الا فى اقل الجمع وبعضهم الا ان يكون لفظ العام منبئا عن الباقى
قبل التخصيص كقوله اقتلوا المشركين الا الذمى فان لفظ المشرك كان
منبئا عن الباقى وهو الحربى قبل التخصيص ايضا بخلاف ما لم يكن منبئا
كقوله السارق اقطع يده الا من سرق اقل من النصاب وهو ربع
الدينار فان لفظ السارق لم يكن منبئا عن الباقى وهو من سرق
ربع دينار فما فوقها قبل التخصيص وبعضهم الا ان يكون لفظ العام
قبل التخصيص غير محتاج الى البيان كالمثال الاول المتقدم بخلاف
قوله اقيموا الصلوة الا الحايض لنا اجماع الفرقة المحقة واستدلالهم
بالعمومات المخصصة والاستصحاب فان العام كان حجة فى الجميع
خرج ما خرج وبقى الباقى فيستصحب حجيته فيه واستحقاق العبد
الذم بترك اكرام غير زيد بعد قول السيد اكرم العلماء الا زيدا
وان هذا الا ظهوره فى ارادة الباقى واحتجاج العلامة بان
النسبة العام الى كل واحد من افراده كنسبته الى الاخر منها من
غير تفاوت فحجيته فى كل واحد منها لا يتوقف على حجيته فى الباقى

والّا لدار ان انعكس التوقف ولزم الترجيح من غير مرجح ان لم ينعكس مردود

بانّ الدور ليس بدور توقف بل دور معيّة وانّما الممتنع هو الاوّل

دون الثانى كما فى المتضايفين المتساويين احتج المانع مطلقا بانّ العام

كان موضوعا للجميع الافراد وبعد التخصيص لم يجز حمله عليه وليس بعض

المجازات اولى من بعض فلا يحمل على شيئ منها للاجمال ولا ريب انّ

الباقى بعد التخصيص احد المجازات فلا يحمل عليه وبانّه لمّا خصّص خرج

عن الظهور وما لا يكون ظاهرا لا يكون حجة واجيب عن الاوّل بمنع عدم

الاولوية فانّ الباقى اقرب الى مدلول العام فيتعيّن فلا اجمال على

انّ وقوعه فى كلام الحكيم يصرفه عن الاجمال بمقتضى الحكمة كما مرّ

فى المفرد المحلّى باللّام مع انّه لو تمّ حجة فانّما ينهض على غير من

قال الحجية فى اقل الجمع لكونه متيقنا وكذا لا ينهض على من قال

بانّ العام المخصّص حقيقة فى الباقى الّا ان يقال بعدم اولويّة

بعض الحقائق على بعض بعد التخصيص فكما انّه حقيقة فى الباقى كذالك

حقيقة فى غيره من الافراد فلا يحمل على شيئ منها للاجمال ويدفعه

اقربيّة الباقى الى مدلول العام فيكون قرينة معيّنة له وعن

الثانى بمنع خروجه عن الظهور لانّ المتبادر احد افراد المشترك

جزو ٢٧

لشيوعه او كماله كما انه علامة لتعين ذلك الفرد من بين الافراد
كذلك ظهور نوع العلاقة من بين العلائق علامة لتعين المجاز
من بين المجازات فكما ان المتبادر من قولنا رايت اسدا في الحمام هو
الرجل الشجاع لا الممي لاغلبية استعماله في الاول كذلك المتبادر
من العام المخصص هو الباقي لا سائر الافراد لاقربية الى المدلول
الحقيقي حجة الحجية في اقل الجمع لتيقن ارادته ومشكوكية الزائد
والجواب منع المشكوكية بل لاقربية قرينة لارادة الباقي واعلم
انا لم نطلع على بعض المفصلين وادلتهم الا انه يحتمل ان يكون نظرهم
الحجية الاقرب الى العام فان ما انباء عن الباقي قبل التخصيص اقرب
من غير المبين وكذا غير المحتاج الى البيان اقرب من المحتاج اليه
والجواب منع عدم اقربية غير المبين والمحتاج فان الباقي مطلقا
اقرب الى العام مصباح لا اشكال في عدم جواز التمسك بالعام
قبل الفحص عن المخصص وهو المعروف من مذهب اصحابنا رضوان
الله عليهم واكثر اهل الخلاف بل نقل عليه الوفاق من بعض اهل
الوفاق وخلاف بعض اهل الخلاف مما لا يعبا به وتبعية بعض اصحابنا
لهم ليس على ما ينبغي واستدلالهم بسيرة اصحاب النبي ص والائمة ع

فى العمل به بلا بحث مدفوع بحصول الفرق بيننا وبينهم فانهم كانوا
من اهل زمنهم ومشافهيهم فربما يعلمون العمومات مخصصها وغير
مخصصها والقرائن فلا يحتاجون الى البحث واحتجاجهم بالقياس
فى عدم وجوب طلب المجازات فى التمسك بالحقائق باطل مع انه
مع الفارق لان اغلب العمومات مخصوصة فحمل اللفظ على العموم مرجوح
بخلاف الحقايق والقول بان اكثر اللغة مجازات اما اسراف او فرية
من غير مرية مع ان القول بعدم وجوب الفحص عن المجازات فى التمسك
بالحقايق غير مسلم بعمومه بل اذا لم يقم الاحتمال واما معه فيجب الفحص
ايضا ومع عدمه لا يجب فى العام ايضا الا ان عدم الاحتمال فى العام غير
ممكن لاغلبية التخصيص وانما الاشكال فى مبلغ البحث والحق جواز التمسك
اذا حصل الظن بعدم المخصص بعد الفحص عنه وفاقا لشيخنا البهائى ره
وصاحب المعالم وغيرهما من المحققين وخلافا للقاضى وابن سريج حيث
اشتراطا القطع بعدم المخصص فى جواز العمل به لنا ان كثرة
تخصيص العمومات الى ان صار مثلا شايعا صار سببا للشك فى جواز
العمل بالعام قبل البحث عن المخصص فصار احتمال وجود المخصص كا
لاصل الثانوى المنقلب عن اصالة العدم او المعارض لها فلا بد فى

دفع

دفع الاحتمال الراجح من دليل ما للظن بالعدم الحاصل من الفحص مرجّح للعدم
فوجب الفحص لتحصيل ذلك وللاقتناع بالظن من دون احتياج
الى القطع امّا لدفع العسر والحرج المنفيّين اذ يلزم عدم جواز
العمل باكثر العمومات على تقدير اشتراطه لعدم امكان القطع بعدم
المعارض وان بولغ في الفحص لانّ غايته عدم الوجدان وهو لا
يدلّ على عدم الوجود واحتجاج القطع بانّ العام ان كان مما بحث
فيه الفقهاء وعمّ به البلوى ولم يذكر له مخصّصاً فالعادة قاضية في
امثاله المقام بالقطع بعدم الوجود بلا كلام وان لم يكن مما باحثوا
فيه فبحث المجتهد وفحصه وعدم وجدانه سبب لحصول القطع بعدمه
وفيه عدم تسليم حصول القطع في المقامين لانّ من البديهيات انّ
اكثر الفقهاء قد تكرّر نظره في مسئلة من المسائل الفقهية فحكم بحكم
ثم رجع عنه بوصوله الى ما لم يطلع عليه من الدّليل فكيف يحصل القطع
بالعلم بعدم الوجدان مع عمومه عن عدم الوجود مصباح
لا اشكال في انّ المخصّص الواقع بعد عمومات متعددة متعاطفة
الصالح تعلّقه بكلّ واحد منها يخصّص الاخير جزماً بل ادّعى عليه الاجماع
بعض المحققين وانّما الاشكال في انّه هل يخصّص الجميع كما نقل عن

حنيفه
الشيخ والشافعي بل ادّعيا ظهوره فيه او الاخير فقط كما مال اليه ابو
واتباعه او مشترك بينهما فيتوقف التعيين الى القرينة كما قال
به السيّد المرتضى ره او نتوقف بمعنى لا ندرى انّه حقيقة في
تخصيص الكل او الاخير كما اختاره القاضي والغزالي او ان ظهر
منه
الاضراب عن الاوّل فكالثاني والّا فكالاوّل كما ارتضاه العلّامة
رحمه الله وابو الحسين البصرى او مشترك معنوى بينهما بمعنى انّ
اىّ الامرين اريد منه كان حقيقة فيه كما هو خيرة صاحب المعالم
والاصحّ الاخير ولا بأس ان نحرّر المقدّمة التى مهدها التنقيح
المرام مع تصرّف واختصار لتسهيل المقام وهى انّ الواضع لابدّ له
من تصوّر المعنى في الوضع فان تصوّر معنىً جزئيًا وعيّن بازائه لفظًا
مخصوصًا كما اذا تصوّر ولد زيد وسمّاه بعمرو كان الوضع خاصًا
والموضوع له ايضًا خاصًا امّا الاوّل فلخصوصية التصوّر المعتبر فيه
اعنى تصوّر المعنى وامّا الثاني فلخصوصية اللفظ الموضوع في ازاء
ذلك المعنى الخاص بحسب الاستعمال وان تصوّر معنى عامًا
مندرجًا تحته جزئيات كثيرة وعيّن بازائه لفظًا معلومًا كما اذا
تصوّر الجسم النامي الحساس ووضع بازائه الحيوان كان الوضع
علمًا والموضوع

عاماً والموضوع له ايضاً عاماً وان تصور معنى عاماً كذلك وعين
لفظاً خاصاً بازاء خصوصيات الجزئيات المندرجة تحته كما اذا
تصور الابتداء ووضع لفظ من بازاء الابتداآت الجزئية كان
الوضع عاماً والموضوع له خاصاً فمن القسم الاول وضع الاعلام
ومن الثاني وضع المشتقات ومن الثالث وضع المبهمات كاسم الاشارات
ووضع الحروف والافعال الناقصة واما الافعال التامة فلها جهتان
وضعهما من احدهما عام ومن الاخرى خاص فالعام بالنسبة الى النسب
الجزئية فانها في حكم المعاني الحرفية واما الخاص فبالنسبة الى الحدث اذا
تمهد هذا قلنا ان ادوات الاستثناء كلها موضوعة بالوضع العام
لخصوصيات الاخراجات اما الحرف منها فظاهر واما الفعل فلان الاخراج
به انما هو باعتبار النسبة واما الاسم فلانه من قبيل المشتقات
فيكون الاستثناء المتعقب للعمومات صالحاً للعود الى الاخير و
الجميع وحقيقة في كليهما بعنوان الاشتراك المعنوي فيتوقف
فهم المراد الى القرينة لان افادة المعنى المراد من الموضوع بالوضع
العام انما هي بالقرينة وهذه القرينة انما الافادة اصل المراد لا
للتعيين كما هو شان قرينة المشترك والحاصل ان الاستثناء

موضوع لمطلق الاخراج واستعماله في اى فرد من افراد الاخراج
حقيقة فلا يتفاوت الحال بتعقبه لعام واحد او لعمومات
متعددة احتج الشافعية بان العطف يجعل المتعدد كالواحد
ولا ريب في ان القيد الواقع بعد الواحد او لعمومات يرجع
اليه لا الى جزئه وكذا لك ما هو بحكمه وبان الشرط يعود
الى الجميع فكذالك الاستثناء بجامع عدم استقلال كل منهما
وبان قوله ان شاء الله المتعقب للجمل يرجع الى الجميع اجماعا
فكذالك الاستثناء بجامع عدم الاستقلال وبان ارجاع
الاستثناء الصالح للجميع الى البعض تحكم وبان وقوعه بعد
الجمل كوقوعه بعد كل واحدة منها فلم يتكرر لقبح تكرار وبان
المتكلم ما لم يفرغ من الكلام لابد ان يعود القيود اللاحقة اليه
فالاستثناء لابد ان يخص الجميع والجواب عن الاول انه قياس
وكذا عن الثاني مع اندفاعه بالكلام وعن الثالث بان الاجماع
قد يمنع في نحو عوده الى الجميع مع انه انما يستعمل للتبرك وخوف
عدم النيل الى المقصود وليس من القيود اللاحقة للكلام لافادة
ومع فرض التسليم فهو قياس وعن الرابع بان صلاحيته للجميع لا توجب
الاختصاص

الاختصاص به وانما هو للقدر المشترك بينه وبين الاخير مع انه
يدفع القول القائل بالاختصاص بالاخير فقط وعن الخامس بانه
كما يحتمل ان يكون متعلقا للجميع وذكره مرة للاختصار كذلك يحتمل
كونه للاخير فقط فيتوقف التعيين الى القرينة وعن السادس بان
عود القيود اللاحقة الى جميع الجمل الواقعة في الكلام اول الكلام احتج
الثاني بان الاستثناء على خلاف الاصل فلزوم ترك العمل به الا في الاخيرة
لئلا يلغو كلام الحكيم وتخصيص الاخيرة من بينها الاقربية والاقيد فيه
المحذور بغيرها من المذكور وبانه لو رجع الى الجميع ابتداء التعريف والا
لسقط الجلد بالتوبة وبانه لو قال علي عشرة الا اثنين الا واحدا
يرجع كل واحد الى ما يليه اجماعا ويلزمه تسعة فكذا في غيره دفعا
للاشتراك والمجاز وبانه يلزم مع عوده الى الجميع اما الاضمار المخالف
للاصل ان اضمر بعد كل واحد منها استثناء واما توارد العوامل
على معمول واحد ان لم يضمر وقد نقل عن سيبويه منع ذلك
وبان الظاهر من اهل العرف انهم لا ينتقلون من جملة الى جملة الا
بعد استيفاء الغرض من الاولى فكيف يرجع ما يلي الثانية الى الاولى وبان
مقتضى الاوضاع اللغوية حمل الالفاظ على ظواهرها الا للضرورة فلما

دفعت الضرورة بتخصيص الاخيرة فلا بد ان يحمل الباقي على عمومه والجواب
عن الاول ان المراد من مخالفة الاستثناء للاصل اما كونه مستلزما للمجاز
بمعنى انه اخرج العام عن معناه الحقيقي ففيه ان ارتكاب المجاز مع
وجود القرينة لازم ولا قرينة اجلى من الاستثناء واذ قد ثبت
عموم وضع ادواته فكان رجوعه الى الجميع مساويا لرجوعه الى الاخير
فلا وجه لتخصيص الاخير او كونه مخالفا للقاعدة ~~او كونه انكارا~~
اعني الاستصحاب بمعنى ان ارادة العموم مستصحبة وقد ازاله
الاستثناء فكان مخالفا للقاعدة او كونه انكارا بعد الاقرار ولا
يسمع الانكار بعده فالاستثناء مخالف لهذه القاعدة ففيه ان
المتكلم ما دام متشاغلا بالكلام لا يجوز للسامع ان يحكم بارادة العموم
حتى يتم مخالفة القاعدتين فلحوق الاستثناء قرينة على انه لم يرد العموم
من اول الامر فلا استصحاب ولا انكار وعن الثاني بانه لولا الاجماع
على عدم سقوط حق الناس بالتوبة لحكمنا برجوعه الى الجميع مع ان
عدم رجوعه الى الجميع في بعض المواد لا يوجب تخصيصه بالاخير
بل قد يرجع الى الاول وقد يرجع الى الثاني ولا يرد الا على مذهب
الشافعي ونحن في وسعة من ذالك وعن الثالث بانه خارج عن

محل النزاع

محلّ النزاع لعدم كونه حجة ولا اصطلاحه ومع انّ الاجماع فارق بينهما

وعن الرابع عدم تسليم تعدد العامل اذ العامل هو اداة الاستثناء

امّا بنفسها او لكونها نائبا عن استثنا ومع فرض التسليم لانسلّم عدم

جواز تعدد العامل على معمول واحد لانّ العوامل النحوية معرّفات

وليست بعلل مؤثرة ومنع سيبويه يعارض بتجويزه ذلك في نحو قام

زيد واضطجع عمرو الظريفان لانه قايل بان العامل في الصفة

هو العامل في الموصوف وكذا يعارضه تجويز الكسائي والفراء ذلك

وعن الخامس انه اوّل الكلام وعن السادس بان دفع الضرورة

بالاخير لا يوجب عدم جواز عوده الى الجميع حجة الثالث حسن الاستفهام

واصالة الحقيقة في الاستعمال وفيه انّ الاستفهام يحسن عن افراد

المتواطي ايضا وانّ الاستعمال اعم منها ومن المجاز مع انه يرد على

الاولين ونحن على فسخ من ذلك حجة القاضي تعارض الادلة وعدم

المرجح وقد علمت رجحان المختار على غيره حجة المفصل وجود القرينة

وفيه انه خارج عن محل النزاع مصباح فيه مسائل الاولى الحق

وفاقا للصاحب المعالم وشيخنا البهائي والسيد المرتضى ره والعلامة

في احد قوليه والمحقق على ما نقل عنهم لزوم التوقف في الضمير المعقب

للعام العائد الى بعض افراده بمعنى لا ندرى هل هو مخصص للعام
كما نقل عنه والحاجبي وغيره عن العلامة في النهاية ام لا كما
اختياره الفاضل القمي والشيخ على ما نقل عنه والحاجبي وغيره
من العامة وذلك كقوله تعالى والمطلقات يتربصن بانفسهن
ثلثة قروء ولا يحل لهن ان يكتمن ما خلق الله في ارحامهن
ان كن يؤمن بالله واليوم الآخر وبعولتهن احق بردهن
وظاهر ان الضمير الاخير راجع الى الرجعيات وان الظاهر
من المطلقات هو الاعم منها ومن البائنات فعلى الثاني
يكون التربص مختصا بالرجعيات وعلى الثالث يكون اعم منها
ومن البائنات وعلى المختار يتوقف حتى يظهر المراد بدليل
منفصل لنا تعارض المجازين وعدم المرجح فان القول الاول
يستلزم التخصيص في المطلقات والثاني يستلزم المجاز
في الضمير اذ وضعه على المطابقة للمرجع فاذا خالف لم يكن على اصل
وضعه فلا بد في الترجيح من مرجح والمفروض انتفائه فيجب
الوقف حجة المخصص لزوم مخالفة الضمير لمرجعه على تقدير عدم
التخصيص وهو باطل ورد بمنع البطلان فان مسئلة الاستخدام

مشهورة

مشهورة وابواب التجوز واسعة احتج المانع بان العام يجب حمله
على ظاهره الى ان يظهر المخصص وكذا الضمير لفظ مستقل لا يلزم من
خروجه عن الظاهر خروج مرجعه عنه فلابد ان يراد من العام العموم
ومن الضمير بعض افراده والجواب عدم تسليم استقلال الضمير بل هو
تابع للمرجع ان عاما فعام وان خاصا فخاص الا ان يتجوز فيه كما في
الآية الثانية لا خلاف في ان المستثنى المنقطع لا مدخلية له في
التخصيص لانه لا يخرج بعض افراد العام ولا في جواز استعماله ولا
في كون المتصل حقيقة في تسميته بالمستثنى وانما الخلاف في ان
المنقطع هل هو حقيقة ايضا ام لا والحق انه مجاز لتبادر المتصل
حين اطلاق لفظ المستثنى وقيل انه مقول عليهما بالاشتراك
المعنوي وقيل بالاشتراك اللفظي وكان حجة الاول لزوم المجاز
او الاشتراك بناء على عدم القول به ويندفع بلزوم التجوز مع
القرينة ولا قرينة اجلى من تبادر الغير مع انه يلزم هنا مجاز
ان استعمل فيهما بقيد الخصوصية حجة الثاني قوله تعالى ولا تاكلوا
اموالكم بينكم بالباطل الا ان تكون تجارة عن تراض منكم وقوله تعالى
فسجد الملائكة كلهم اجمعون الا ابليس وقوله تعالى لا يسمعون فيها لغوا

ولا تأثيما الا قيلا سلاما سلاما وفيه ان الاستعمال اعم من الحقيقة الثانية
المحقق ان الاستثناء من الاثبات نفي وبالعكس وقد نفى الخلاف
عن الاول جماعة من المحققين منهم العلامة والحاجبي والاسنوي
وهو المنقول عن الامام وصاحب الحاصل خلافا لابي حنيفة في الثاني
فانه قال بعدم استفادة اثبات المجيء لزيد في قولنا ما جاءني القوم
الا زيدا وانما يدل الاستثناء على اخراجه من جملة القوم المحكوم
عليهم بعدم المجيء واثباته له او نفيه عنه مسكوت عنهما لا يدل
عليهما الاستثناء بخلاف الاستثناء من الاثبات فانه يفيد النفي لانه
لما كان حكم المستثنى مسكوتا عنه وكان الاصل هو النفي حكمنا به هكذا
نقل عنه فعلى هذا لا فرق عنده في دلالة اللفظ بين الاستثنائين فيكون
مخالفا للمشهور في كلا المسلكين والعجب ممن يدعي الاجماع مع نقلها سبق
عنه احتج بقوله ص لا صلوة الا بطهور فانه لو افاد الاستثناء من النفي
الاثبات لزم ثبوت الصلوة بمجرد الطهور مع انها مشروطة بشرائط
غيره وبان الاستثناء يقتضي رفع الحكم وهو اعم من الحكم بالاثبات
والعام لا يدل على الخاص والجواب عن الاول انه لما كان الصلوة
والطهور مخالفين ولم يكن الطهور داخلا فيها كما هو شان المستثنى

فانه يلزم

فانه يلزم كون المستثنى داخلا فى المستثنى منه حتى يمكن الاخراج
لزم التقدير ليصح الاستثناء والتقدير لاصلوة الاصلوة متلبسة
بطهور فالمطلوب نفى الصحة عن الصلوة المطلقة واثبات
الصحة للصلوة المتلبسة بالطهور لا انحصار صحتها فى مجرد
الطهور حتى يرد ما ذكر ومع فرض التسليم فنقول ان الاستعمال
اعم من الحقيقة والمجاز خير من الاشتراك وقد ثبت كونه
حقيقة فى ما ذكرنا بحكم التبادر وغيره وعن الثانى بان الحكم
المرفوع بالاستثناء هو المجئ المنفى مثلا فى فرض عين اثبات المجئ
لان نفى النفى يعين الاثبات فهو اين العام حتى لا يدل على
الخاص الى آخره لا ريب فى ان ظاهر الاستثناء يفيد التناقض
لان قولنا جاءنى القوم فى قوة جاءنى زيد وعمرو وبكر فا
ستثناء احد الافراد الداخلة فيه مناقض للحكم الاول ولذلك
تكلفوا فى دفع التناقض واختلفوا فى اصلاح المدعى فذهب
العلامة والحاجبى وجماعة الى ان المراد من العشرة فى قولنا له على
عشرة الا ثلثة هو معنى عشرة ثم اخرجت عنه الثلثة بقوله
الا ثلثة واسند بعد الاخراج فلم يبق هناك الا الاثبات

فاندفع التناقض لحصوله باجتماع الاثبات والنفي واذا انتفى احدهما
انتفى التناقض فالمعنى ان العشرة المستثنا عنها الثلاثة ثابتة
في ذمتي الفلان وقال الباقلاني للسبعة اسمان مفرد وهو السبعة
ومركب وهو العشرة الا ثلثة وقال الفاضل القمي ان المراد من
العشرة هو السبعة والاستثنا قرينة المجاز فيكون من باب
ذكر الكل وارادة الجزء وهو المحكي عن السكاكي وهذا هو الحق لبطلان
الاولين وعدم القول الرابع اما بطلان الاول فللتسليم علم
افادة الاستثنا من النفي اثباتا ولا عن الاثبات نفيا كما هو مذهب
ابي حنيفة ولانه خلاف ما هو المتعارف بينهم المفهوم من استعمالاتهم
بالاستقراء من حصول الاسناد في الكلام بعد تمامه قبل ورود
اللواحق فان قولنا جاءني زيد راكبا قد تحقق فيه نسبة
المجئ الى زيد بعد تمام التركيب قبل الاتيان بالحال وهذا
مما لا يريب فيه المطلع على مقتضى اوضاع الالفاظ ولانه يلزم
استعمال الا هيهنا للصفة كما في قوله تع لو كان فيهما آلهة
الا الله لفسدتا وقد اشترط كونها صفة لوقوعها بعد
الجمع المنكور الغير المحصور ومع فرض تسليم عدم الاشتراط

لهذا العلاج لاصلاح الاستثناء وما ذكره يخرجه عن حقيقته ويدخله فى

الوصفية وهو غير محل النزاع واما بطلان الثانى فان كان مراده ان

هذا المركب اسم لهذه العدد وموضوع بوضع على حدة كالسبعة

فقيمانه يستلزم ان لا يكون الاستثناء تخصيصا وان لا يفيد

من النفى اثباتا وبالعكس وان يوجد فى لغة العرب اسم مركب

من ثلث كلمات والجزء الاول منه معرب غير مضاف وان كان

مراده ان الاسم الموضوع لهذا العدد هو السبعة فقط لكنه قد

يعبر عنه باللوازم المركبة كالعشرة الا ثلثة والاربعة المضمومة

الى الثلاثة كما يعبر عن الاثنى عشر بالسبعة المضمومة الى

الخمسة وعن الاربع عشر بالسبع والاربع والثلث ومن العشرة

ضعف الخمسة وربع الاربعين فيرد عليه الاولان كما لا

يخفى واعترض عن المختار بوجوه اقويها لزوم الاستثناء المستغرق

المستوعب او التسلسل بيانه ان المراد من الجارية فى قوله

اشتريت الجارية الا نصفها هو النصف فان كان المراد منه

نصف الكل لزم الاستثناء المستغرق وان كان نصف ما بقى بعد

الاخراج اعنى الربع لزم التسلسل لانه اذا كان المراد من النصف

الربع فيكون المراد من الربع المستثنى منه الثمن واذا كان المراد من الربع

الثمن فيكون المراد من الثمن المستثنى منه نصف الثمن وهلم

جرا واجيب بان المراد من الجارية هو نصفها لا وحدها بل مع

انضمام الاستثناء اليها فعلى هذا لم يبق استثناء اخر حتى يرد

المحذور والحاصل ان الالفاظ المستعملة في معانيها المجازية

لا يجوز ارادة تلك المعاني منها بدون انضمام القرائن اليها

لان لها حقائق وظواهر يتبادر منها اذا جردت عن القرائن

فاذا استعملت في المعاني المجازية بمعونة القرائن فقد افادت

فوائدها ولم تبق الفاظ القرائن غير مفيدة حتى تقيد معنى اخر

ففيما نحن فيه لا يجوز ارادة النصف من الجارية الا بمعونة

الاستثناء فاذا اريد ذلك فقط افاد الاستثناء مفاده

فلم يبق استثناء حتى يلزم الاستثناء المستوعب او غيره مسكــ الخا

اجمع العلماء على ان الخطاب اذا ورد جوابا عن سؤال وكان

مما لا يستقل بنفسه بل يحتاج في الافادة الى انضمام السؤال

اليه اما بحسب الوضع او العرف يكون تابعا للسؤال في العموم

والخصوص الاول كقوله صلى الله عليه وسلم حين سئل من بيع الرطب بالتمر ا

ينقص

ينقص اذا جف فقيل نعم فقال فلا اذاً فانّ الجواب هنا يحتاج فى الافادة

الى انضمام السؤال بحسب الوضع الثانى كقولك لا اكل فى جواب من قال

كلّ عندى فانّ الجواب وان كان مستقلاً بحسب الوضع الاوّل الّا انّ اهل

العرف يفهمون منه التّقييد يعنى لا آكل عندك وكذلك اذا كان

مستقلاً مساوياً للسؤال فى العموم والخصوص كما اذا قيل فى جواب

من قال ما على المجامع فى نهار رمضان على المجامع فى نهار رمضان

الكفارة وكذلك اذا كان مستقلا اخصّ من السؤال كقوله صلعم

فى جواب من سئل عن زكاة الخيل فى ذكور الخيل زكوة وفى لزوم

تبعيّة الجواب الخاص للسؤال العام فى عمومه شروط ثلثة الاوّل

ان يدلّ المذكور على غير المذكور بدلالة التّنبيه كما فى المثال فانه اذا

علم وجوب الزكوة فى ذكور الخيل مع قلّة الانتفاع به لعدم نمائه ففى اناثه

بطريق اولى الثانى ان يكون السائل مجتهدا الثالث ان يكون للوقت

وسعة للاجتهاد وانّما اشترطوا تلك الشروط ليكون الجواب

مطابقا للسؤال فى عمومه وان افادة المفهوم وليفهم السائل

لئلّا يفوت الغرض واما اذا كان الجواب مستقلاً اعمّ من السؤال

كقوله صلعم وقد سئل عن بئر بضاعة خلق الله الماء طهورا لا ينجسه

شيئ الا ما غير لونه او طعمه او ريحه فالمشهور ان العبرة بعموم

اللفظ لا بخصوص المحل بمعنى ان السبب لا يخصص الجواب بل يعمل

بعمومه ونسب الخلاف الى جماعة من العامة كالشافعي والدقاق

وغيرهما فانهم ذهبوا الى ان السبب يخصص عموم الجواب فان

سبب وروده هذا الخطاب انما هو السؤال عن بئر بضاعة

فيكون طهورية الماء مختصا ببئر بضاعة ولا يعلم حكم ماء غيرها

منه لنا ان المقتضي وهو عموم اللفظ موجود والمانع مفقود و

ستعرف بطلان ادلة الخصم مع ان اكثر الخطابات قد وردت في مقامات

خاصة فلو كان السبب مخصصا لم يكن لاستعمالها في محل آخر معنى ولا

ريب ان الصحابة والتابعين كانوا يستعملونها في كل الوارد وذلك

اجماع منهم على عدم العبرة بخصوصية السبب احتج الخصم بانه لو كان

عاما لم يطابق الجواب السؤال وبانه لو لم يخصص بالسبب لما كان

لتدوين الاسباب في كتبهم فائدة والجواب عن الاول ان المطابقة

انما يحصل بافادة الجواب ما يفيده السؤال واما افادة الجواب مفاد

السؤال وازيد من ذلك فليس من المخالفة في شيئ وعن الثاني

ان فائدته معرفة شأن ورود الحكم ومعرفة امتناع اخراجه

من العموم

عن العموم بالاجتهاد لكونه مقطوعاً به ومعرفة التبيين والقصص السادسة

اتفقوا على جواز تخصيص العام بمفهوم الموافقة واختلفوا في جواز

تخصيصه بمفهوم المخالفة كقوله ص خلق الماء طهوراً لا ينجسه الا

ما غير طعمه او لونه او ريحه بمفهوم قوله ص اذا كان الماء قدر

قلتين لم ينجسه شيء والحق جواز التخصيص بذلك لنا انه دليل

شرعي يجب العمل به فطريق العمل بهما تخصيصه به فيجب التخصيص جمعاً

بين الدليلين احتج المانع بان تقدم الخاص على العام انما هو

من حيث كون دلالة على ما تحته اقوى من دلالة العام على افراده

والامر هنا ليس كذلك لان المنطوق اقوى من المفهوم فالمنطوق العام

لا يكافؤه المفهوم الخاص وفيه ان بناء القوة والضعف في المتعارضين

انما هو بحسب الدلالة فلو كان احد المتعارضين اقوى دلالة من

الاخر فلابد ان يقدم عليه وان كان مفهوماً ولا ريب ان المفاهيم

اقوى دلالة من العمومات لوقوع الخلل في دلالتها بكثرة شيوع

التخصيص ولو سلم كون المنطوقية والمفهومية مناطاً في القوة

والضعف ايضاً فنقول ان العام له قوة من حيث المنطوقية وضعف

من حيث العمومية وكذلك الخاص له قوة من حيث الخصوصية

وضعف من حيث المفهومية فهما متكافئان فيقدم الخاص ايضاً من حيث

ان العمل به مستلزم للجمع بين الدليلين بخلاف ما اذا عمل بالعام

فانه يستلزم طرح الخاص مصباح اتفقوا على جواز تخصيص الكتاب

بالكتاب كقوله تعـ والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلثة قروء بقوله تعـ

واولات الاحمال اجلهن ان يضعن حملهن وخلاف الظاهرية لا يعبؤ

لندرته واحتجاجهم بقوله تعـ لتبين للناس ما نزل اليهم والاب

ان التخصيص بيان للعام فيجب ان يكون بالخبر الواحد عنده مدفوع

بان البيان انما يلزم في المتشابه والعام مع وروده مخصصه ليس متشابه

مع انه معارض بقوله تعـ تبياناً لكل شيء ومنه العام وكذلك اتفقوا

على جواز تخصيصه بالاجماع على تنصيف حد القذف على العبد وكقوله

تعـ يوصيكم الله في اولادكم الخ بقوله صـ القاتل لا يرث وخلاف بعض

الشافعية في الاخير مما لا يصغى به واختلفوا في جواز تخصيصه بخبر

الواحد على خمسة اقوال وذهب العلامة وصاحب المعالم والفاضلان

والحاجبي والبيضاوي الى جواز تخصيصه به كقوله تعـ يوصيكم الله الخ

بقوله صـ الكافر لا يرث المسلم وهذا القول يحكى عن الائمة الاربعة

ومنسوب الى المحققين وذهب بعضهم الى عدم الجواز وهو المنقول

عن الشيخ واتباعه والسيد المرتضى وجماعة من العامة وقال عيسى بن
ابان انما يجوز ذلك اذا كان العام قد خص من قبل بدليل قطعي :
متصلا كان او منفصلا وقال الكرخي انما يجوز ذلك ان كان العام
مخصصا بدليل منفصل قطعيا كان او ظنيا وتوقف الباقلاني واختاره
شيخنا البهائي ونسب الى المحقق الميل الى ذلك والاصح الاول
لنا انهما دليلان متساويان متعارضان فطريق العمل بهما تخصيص
العام بالخاص والا لزم الغاء الخاص واحتجاج المانع بان الكتاب
القطعي لا يعارضه الخبر الظني فيلغى مدفوع بان الجهة المعتبرة
في التنافي انما هي الدلالة اللفظية لا السند ولا ريب ان دلالة كليهما
ظنية والجواب بان عام الكتاب وان كان قطعي الصدور لكنه
ظني الدلالة وخاص الخبر وان كان ظني السند لكنه قطعي الدلالة
فتساويا فوجب الجمع بينهما ليس بشيء لان ذلك انما يتمشى في
الخاص الذي لا افراد له بجواز كون الخاص ذا افراد ايضا فيحتمل :
التخصيص او مجاز آخر غيره فمن اين يكون قطعي الدلالة وكذا
احتجاجه بانه لو جاز التخصيص به لجاز النسخ ايضا لان الاول
كما انه تخصيص في الافراد كذلك الثاني تخصيص في الازمان لان

الاجماع على عدم جواز نسخ الكتاب به فارق بينهما والجواب بان

التخصيص دفع والنسخ رفع وان الاول اسهل من الثاني مدفوع

بعدم صعوبة شيء على الله تع واحتجاج مفصلين بعدم جواز تعارض

الخبر الظني بالكتاب القطعي الا ان يضعف بالتخصيص بدليل قطعي

كما قال به عيسى او بدليل منفصل كما قال به الكرخي لان المخصص

بالمنفصل مجاز عنده دون المتصل مردود بما مر من ان الجهة

المعتبرة في التكافؤ انما هي الدلالة مع ان الضعف الحاصل من

ذلك التخصيص انما هو من عوارض الدلالة ولا دخل له في السند

حجة المتوقف تعارض الادلة وعدم المرجح وقد ثبت رجحان

ادلة المختار مصباح الحق جواز تخصيص الكتاب بالعقل

كقوله تع والله على كل شيء قدير والله خالق كل شيء ولله

على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا فان الاول مخصص

بحكم العقل بامتناع ايلاج الجمل في سم الخياط وادخال السماء

والارض في البيضة مع بقائها على جثتها الاصلية والثاني بامتناع

خلقه لذاته وذات واجب اخر والثالث باخراج الصبي والمجنون

وان كانا مخرجين بالاخبار ايضا واحتجاج المانعين بوجوب

تخصيص العقل

تأخر العقل ح لكونه مبينّا مع انّه مقدّم على الخطاب ضرورة مدفوع
بانّه وان كان مقدمًا بالذات لكنّه مؤخّر عن الخطاب بحسب
وصف كونه مبينّا له فانّ العقل يطلع على العام ثمّ يخصصه و
كذالك احتجاجهم بانّه لو جاز به التخصيص لجاز النسخ فانّ
النّسخ عبارة امّا عن بيان مدة الحكم او رفع الحكم و كلاهما
محجوب عن نظر العقل بخلاف التخصيص فانّ العقل قد يدرك
خروج بعض الافراد كما مرّ مصباح لا اشكال في ما اذا ورد
عام وخاص متعارضان مقترنان في الورود لان فهم العرف
وشيوع التخصيص وغلبته وعدم جواز الغاء الخاص مع امكان
جمعهما يقتضي بناء العام على الخاص وهذا هو المعروف من مذهب
اصحابنا بل نفى الخلاف الّا من بعض الحنفية فانهم قالوا بالرجوع
الى المرجحات الخارجية من حيث كونهما متعارضين في ما يشتملانه
من الافراد و كذالك اذا كان العام مقدمًا والخاص مؤخّرًا
فانّه يبنى العام عليه ايضًا ان ورد الخاص قبل حضور وقت
العمل بالعام وان ورد بعد حضور وقت العمل به فهو ناسخ
للعام والّا لزم تاخير البيان عن وقت الحاجة وهو غير جائز

كما سيجيء واما الاشكال لفى ما اذا تقدم الخاص على العام او جهل تاريخهما
او تاريخ احدهما والحق بناء العام عليه ايضاً لما مرّ وفاقاً للعلامة
وصاحب المعالم وشيخنا البهائى والفاضل القمى وهو المحكى عن
المحقق واكثر العامة وعن جماعة منهم الشيخ والسيد المرتضى
وابى حنيفة ان العام ناسخ له فى الصورة الاولى واحتجوا عليه
بان قوله لا تضرب المسلمين بعد قوله اضرب زيداً بمثابة لا
تضرب زيداً او عمرواً وبكراً فكما ان الثانى ناسخ كان الاول
ناسخاً ايضاً وبان المخصص مبيّن والمبين لا يقدم على المبيَّن
وبقول ابن عباس كنّا ناخذ بالاحدث والجواب عن الاول
ان احتمال النسخ فى الاول مرجوح لشيوع التخصيص وفهم
العرف ذلك بخلاف ما اذا قيل اضرب زيداً فانه يفهم منه
النسخ دون التخصيص وعن الثانى ان المتقدم انما هو ذات
المبيّن واما وصف كونه مبيناً فمتاخر عن الخطاب العام وعن
الثالث انّ المراد من الاحدث الخاص المتاخّر عن العام مع انه
لا حجة فى قوله لاحتمال كونه عن اجتهاده وصيغة التكلم مع الغير
للتعظيم كما هو طريقة العظماء وتوقف ابو حنيفة فى الصورة

الثانية

الثانية لانه كما يحتمل ان يكونا مقترنين او العام مقدما فيكون الخاص مخصصا للعام كذلك يحتمل تقدم الخاص على العام فيكون العام ناسخا له وانت خبير بان هذه الصورة لا تخرج عن الصور المتقدمة وان الحق في جميعها التخصيص الباب الرابع

في المطلق والمقيد والمجمل والمبين والظاهر والماول وفيه فصول

الفصل الاول في المطلق والمقيد مصباح المطلق ما دل على شايع في جنسه فدخل المعهود الذهني والنكرة دون العام لان العام هو المهية المستغرقة والمطلق هو المهية لا بشرط شيء والمقيد ما دل لا على شايع في جنسه فدخلت العمومات والمعارف وخرجت النكرة والمعهود الذهني فالرقبة في قوله اعتق رقبة مطلقة والرقبة المؤمنة مقيدة ولما كان المطلق عاما بدليا والمقيد اخص منه كان تعارضهما من باب تعارض العام والخاص العام جارية هنا ايضا ثم اعلم انه اذا ورد مطلق ومقيد فاما ان يختلف حكمهما باختلاف المحكوم به او يتحد باتحاده وعلى الثاني فاما ان يختلف موجبهما او يتحد وعلى الثاني فاما ان يكونا مثبتين او منفيين فالجملة اربعة اقسام الاول ان يختلف حكمهما

نحو اطعم فقيرا واكس فقيرا مدنيا والثاني ان يتحد نحو يختلف موجبهما نحو
ان ظاهرت فاعتق رقبة وان قتلت فاعتق رقبة مؤمنة والثالث
ان يتحد ويتحد موجبهما ويكونا منفيين نحو ان ظاهرت فاعتق
رقبة وان ظاهرت فاعتق رقبة مؤمنة والرابع ان يتحد ويتحد
موجبهما ويكونا منفيين نحو ان ظاهرت فلا تعتق مكاتبا وان
ظاهرت فلا تعتق مكاتبا كافرا اما الاول فلا شبهة في عدم جواز
حمل المطلق على المقيد فيه بل ادعى الاجماع فيه غير واحد منهم سواء
كانا منفيين ام لا واتحد موجبهما ام اختلف تقدم المقيد ام تأخر
لان كلا منهما دليل مستقل يجب العمل به ولا مقتضي للجمع لعدم
التعارض الا فيما كان احدهما مستلزما للاخر نحو اعتق رقبة
ولا تملك رقبة كافرة فان العتق والملك وان كانا حكمين
مختلفين الا ان العتق موقوف على الملك فالعتق يستلزم الملك
فيحمل المطلق على المقيد فالمعنى اعتق رقبة غير كافرة صرح بذلك
جماعة وما نقل عن اكثر الشافعية من حمل المطلق على المقيد عند
اتحاد سببهما وان كان حكمهما مختلفا كما في الوضوء والتيمم فان سببهما
واحد وهو الحدث فيحمل اليد المطلقة في التيمم على اليد المقيدة بالمرافق
في الوضوء

فى الوضوء قياس لا نقول به و اما الثانى فلا ريب ايضاً فى عدم جواز
حمل المطلق على المقيد لعدم المقتضى له والظاهر ان ذالك اجماعى
عندنا ايضاً و هو المنقول عن الحقيقة وخالف فى ذالك الشافعى وقال
ان حصل القياس و شرائطه فيحمل المطلق على المقيد كاشتراك الظهار
والقتل فى خلاص الرقبة المؤمنة عن قيد الرقبة و الا فلا وفيه انه
قياس لا نقول به وعن بعضهم ان مقصود الشافعى ان تقييد احدهما
يدل على لزوم تقييد الاخر المطلق وان لم يكن بينهما جامعاً لان
القرآن كالكلمة الواحدة ولهذا ان الشهادة لما قيدت بالعدالة
مرة واطلقت فى ساير الصور حملنا المطلق على المقيد وهو ضعيف
جدة لا يليق بالجواب و اما الثالث فالحق ان المطلق يحمل على
المقيد و يكون بياناً له لا ناسخاً الا اذا حضر وقت العمل وتأخر
المقيد فانه يكون ناسخاً لقبح تاخير البيان عن وقت الحاجة
اما الاول فلشيوع التقييد وكثرته ولانه جمع بين الدليلين والاعتراض
بامكان الجمع بينهما بحمل الامر الوارد فى المقيد على الاستحباب اوكونه
افضل افراد الواجب التخييرى مندفع برجحان التقييد عليهما بالغلبة
واما الثانى فلان التقييد نوع من التخصيص فكما ان الخاص المتاخر

ليس بناسخ للعام المتقدم بل بيان له كما تقدم فكذالك الامر فيما نحن
فيه مع ان النسخ لا يتصور الا بعد حضور وقت العمل بالمطلق
ولا نزاع فيه اللهم الا ان يقال ان القائل بالنسخ هنا لا يشترط
حضور وقت العمل في النسخ واحتجاج القائلين بالنسخ بان المقيد
لو كان بيانا للمطلق لكان المقصود منه معناه المجازى لعدم
كون الاطلاق الذى هو حقيقة فيه مقصودا او هو ليس بجائز
في المقام لوجوب مقارنة المجاز بقرينة ولا قرينة هنا الا المقيد
وهو متاخر عنه مدفوع بان وجوب مقارنة القرينة مطلقا غير
مسلم وانما يجب اذا حضر وقت العمل بالمعنى المجازى فلو حضر وقت
العمل به ولم تأت القرينة فاتت بعد العمل به ظهر انه ناسخ لا
مبين واما الرابع فيجب العمل بها اتفاقا فعلى المثال المشهور السابق
لا يجزى اعتاق الكاتب المطلق ولا الكافر لكن المثال المشهور
مقدوح بعدم كونه مثالا للمطلق والمقيد بل للعام والخاص لكون
النكرة واقعة في سياق النفى مفيدة للعموم الا ان يقال ان التنوين
للتمكن لا التنكير الفصل الثانى في المجمل والمبين مصباح
المجمل في اللغة المجموع او المختلط لانه اما ماخوذ من الجملة بمعنى المجموع

هو ان

كقولهم اجمل الحساب اذا جمعه او من الجمل بفتح الجيم وسكون الميم بمعنى الخلط
سمي به لكون المراد مختلطا بغيره او مجموعا معه غير معين و في
الاصطلاح ما لم يتضح دلالته بل كان مرددا بين غير واحد من
المعاني وهو على اقسام منها ان يكون فعلا كما اذا صلى النبي ص و
كعتين ولم يبين وجههما من الوجوب والندب منها ان يكون قولا
مفردا مشتركا بين عدة معان كالقرء في قوله تعالى والمطلقات يتربصن
بانفسهن ثلثة قروء ومنها ان يجعل يكون قولا مفردا موضوعا
للقدر المشترك اي الحقيقة ذات افراد اريد فرد معين منها
١١ عنده غير معين عند المخاطب كالبقرة في قوله تعالى ان الله يامركم
ان تذبحوا بقرة على الاقوى لان الصفات المذكورة للبقرة في
الآية تدل على تعينها عنده تعالى والقول بانها لم تكن معينة
وانما انجر الامر الى تعينها بمراجعتهم وعنادهم ويدل عليه قول
ابن عباس لو ذبحوا بقرة لاجزأتهم مع انه يلزم تاخير البيان
عن وقت الحاجة مدفوع بعدم حجية قوله في امثال المقام لجواز
كونه عن اجتهاده وبعدم تسليم لزوم تاخير البيان لانه انما
يلزم ذلك لو حضر الوقت وفعل المأمور به ولم يبين الاجمال

د الامر هنا ليس كذالك لامكان التعيين قبل الذبح ومنها ان يكون قولاً
مفرداً مشتركاً في الاعلال كالمختار ومنها ان يكون قولاً مفرداً متعذرة
فيه ارادة الحقيقة لقيام القرينة على عدم ارادتها ومتساوية مجازاتها
كقوله صـ لا صلوة لمن عليه صلوة فان الحقيقة هنا متعذرة لضرورة
حصول الصلوة ممن عليه صلوة فالامر دائر بين ارادة نفي الصلوة الصحيحة
او الكاملة وان كانت الاولى اقرب من الحقيقة ومنها ان يكون قولاً
مركباً كقوله تعـ او يعفوا الذي بيده عقدة النكاح فيحتمل ان يكون
المراد من اهل العقدة هو الزوج ويكون عفوه عما يعود اليه من نصف
المهر بالطلاق قبل الدخول فيسوق المهر اليها كله ويحتمل ان يكون
هو ولي الزوجة ويكون عفوه عن النصف الباقي فيبرء الزوج عن المهر
كله ومنها ان يكون قولاً مركباً عاماً مخصصاً بمخصص معين عند المتكلم
مجهول عند المخاطب كقوله تعـ احلت لكم بهيمة الانعام الا ما يتلى عليكم
ومنها ان يكون قولاً مركباً متضمناً لضمير قابلة للرجوع الى متعدد
كقول من سئل عن من خليفة رسول الله من بنته وكقول عقيل
حين امره معوية بسب اخيه امرني الامير ان العن علياً فالعنوه ومنها
ان يكون قولاً مركباً فيه صفة قابلة للرجوع الى موصوفين فصاعداً

لا فن

نحو زيد طبيب ماهر فيحتمل كون الماهر صفة للزيد فيكون ماهرا
مطلقا ويحتمل كونه مطلقا صفة للطبيب فيكون ماهرا فيه فقط
ثم اعلم ان الحجة جوازه عقلا ووقوعه شرعا لعدم مانع الا ما تخيله
الخصم وستعرف ضعفه ووقوعه في الآيات والاخبار اكثر من ان
يحصى احتج الخصم بان المقصود من الاتيان بالمجمل الافهام فان
ذكر بعده البيان فهو تطويل بلا طائل والا فتكليف بالمحال والجواب
عدم تسليم الملازمتين اما الاولى فان الفائدة الاستعداد
والتهيؤ وتوطين النفس فيثاب المكلف بذلك واما الثانية فلجواز
ان يكون المكلف به في الواقع هو التوطين فقط لا العمل حتى يحتاج
الى البيان مصباح في مسائل الاولى المشهور عند اصحابنا عدم
الاجمال في التحريم المضاف الى الاعيان كقوله تم حرمت عليكم امهاتكم
وحرمت عليكم الميتة والدم ولحم الخنزير وهو خيرة الجمهور الا
الكرخي والبصري فقالا بالاجمال لجحة المشهور الاستقراء فان من تتبع
كلام العرب علم انهم يريدون في امثال المقام الفعل المقصود من
ذلك كالوطي في الاول والاكل في الباقي حجة المخالف عدم امكان
تحريم العين بالضرورة فلا بد من اضمار فعل والافعال كثيرة ولا

مرجّح لبعضها واجيب بمنع عدم المرجّح فانّ العرف مرجّح للفعل المقصود
منه والحقّ ان متعلّق التحريم ان كان من الاعيان التى لها جهة واحدة
من جهات المنافع او المتعارف المتبادر منها هو الجهة الواحدة وان
كانت لها جهات عديده فلا اجمال فيه وان كان مما لها جهات
عديدة منها كالمباشرة فانّ اكلها ولبسها وبيعها وشرائها كلّها
حرام ففيه اجمال لابدّ من القرينة لتعيينها فلا اجمال فى الاية الاولى
لانّ المتبادر منها هو تحريم الوطى وان كان لمسها وتقبيلها با
لشهوة وضمّها وشمّها ايضا حراماً مع ان الاية فى بيان من يحوز
نكاحها من النساء وغيرها واما الاية الثانية فمجملة قطعا الّا ان
يقال لحملها على تحريم جميع الجهات لئلّا يحمل الحكيم عاريا عن
الفائدة مشتملا للقبح الثانية لا اجمال فى اليد ولا القطع فى
قوله تعالى السارق والسارقة فاقطعوا ايديهما وفاقا لاكثر اصحابنا
والجمهور خلافا للمرتضى فى الاول وشرذمة من العامة فيه وفى
الثانى حجة المشهور التبادر فانه اذا اطلق اليد والقطع تبادر العضو
الى المنكب والابانة حجة المرتضى اطلاق اليد الى الزند والمرفق والمنكب
والاصل فيه الحقيقة حجة الثانى استعمال القطع فى الابانة والجرح والجواب

عنوان

عنهما ان الاستعمال اعم من الحقيقة والمجاز خير من الاشتراك و
التبادر امارة الحقيقة الثالثة لا اجمال فيما نفي فيه الفعل ظاهرا
كقوله صم لا صلوة الا بفاتحة الكتاب و لا صيام الا لمن لا يبيت
الصيام من الليل و لا نكاح الا بولي و لا صلوة لجار المسجد
الا في المسجد وفاقا لاكثر اصحابنا والجمهور الا القاضي لان لا
حقيقة في نفي الحقيقة واذ قد تعذرت الحقيقة لوقوع الصلوة
ووجودها بدون الفاتحة والصوم بدون النية في الليل
فتحمل على اقرب المجازات من الحقيقة وهو نفي الصحة لا الكمال
فلا يحصل الاجمال لحجة القاضي اختلاف العرف وترددهم في امثال
هذه الاقوال بين نفي الصحة والكمال وفيه ان اريد من تردد
العرف ان بعضهم نفي الصحة وبعضهم نفي الكمال فليس هذا من
الاجمال وان اريد انهم مترددون في الامرين فلم يرجحوا شيئا
منهما فهو ساقط عن درجة الاعتبار لما عرفت من اقربية نفي
الصحة من الحقيقة وههنا قول بالتفصيل وهو ان الفعل
المنفي ان كان شرعيا كالصلوة او لغويا ذا حكم واحد فلا اجمال
وان كان لغويا له اكثر من معنى واحد فهو مجمل واذا احطت

خبرا بما سبق علت حجة القول وجوابه مصباح المبين ما اتضح
دلالته اما بنفسه نحو الله خالق كل شيء او بغيره نحو واتوا
الزكوة فانها مبينة بقوله صم فيما سقت السماء العشر ويسمى
ذلك الغير مبينا على صيغة الفاعل وتسمية الاول بالمبين
مسامحة لانه اتضح بنفسه بلا مبين والمبين بالكسر اما قول
مفردا و مركب كقوله تع صفراء فاقع لونها فانه بيان للبقرة المجملة
في قوله تع ان الله يامركم ان تذبحوا بقرة واما فعل كصلوته صم
فانها بيان لقوله تع واقيموا الصلوة ويعلم كون الفعل بيانا اما
بالضرورة من قصده او بقوله بان ما فعله بيان او بامره بفعل
مشابه فعله كما قال صم صلوا كما رايتموني اصلي فانه احالة على ما
فعله لانه بيان قولي او بالدليل العقلي كما لو امر بفعل مجمل موقت
وفعل في ذلك الوقت فعلا صالحا لبيانه فان العقل يقضي بكونه
بيانا له لعدم تجويزه تاخير البيان عن وقت الحاجة ثم اعلم انه
لاخلاف بين اهل الوفاق واكثر اهل الخلاف في جواز كون
الفعل بيانا لعدم مايع الا ما توهمه الخصم وستعرف ضعفه
ولوقوعه كثيرا في الشرع وخالف شرذمة منهم محتجا بان

الفعل

الفعل يطول فلو بيّن به لزم تاخير البيان مع امكان تعجيله وهو غير
جايز والجواب عدم تسليم اطولية الفعل من القول فان تقريباً د ا ب
الركعتين مثلا ربما يكون اطول من فعلها ومع فرض التسليم لا نسلم لزوم
تاخير البيان وانما يلزم ذلك لو لم يشرع فيه عقب الامكان الم يُر ان
المأمور لدخول البصرة وهو في الكوفة اذا سار اليها بعد الامر و
دخل بعد ايام لبعد المسافة لا يعد متمرداً مؤخراً بل منقاد او معجلا
مع ان عدم جواز تاخير البيان انما هو عن وقت الحاجة لا مطلقا
مصباح لا خلاف بين اهل الوفاق والخلاف في عدم جواز تاخير
البيان عن وقت الحاجة الا على قول من جوز التكليف بما لا يطاق
وانما الخلاف في انه هل يجوز عن وقت الخطاب الى وقت الحاجة ام لا
اهمّ كما هو المشهور جوازه مطلقا واختاره محقق الخاصة والعامة
وعن الحنابلة والصيرفي والغزالي وجميع المعتزلة الا البصري المنع مطلقا
واجاز الكرخي في المجمل وحلاله غيره مما له ظاهر واختار البصري جوازه
في المجمل واما غيره كالعام والمطلق والمنسوخ فاجاز تاخير بيانه
التفصيلي لا الاجمالي وهو خيرة الجبائي والمرتضى والعلامة في النهاية
وعن الآمدي الميل الى التوقف لنا عدم المانع عقلا الا ما يخيله الخصم

دسعرف ضعفه مع انّه يجوز ان يكون فى التاخير مصلحة كالتوطين

ليثاب بالعزم الى وقت الحاجة وكتسهيل الفعل المأمور به فانّ ما

اطّلعه المكلّف قبل وقت العمل ووطّن نفسه عليه وهيّاء اسبابه

فهو اسهل عنده عمّا ليس كذالك ووقوعه شرعا كآية البقرة

وحدّ الزّانى والسارق والصّلوة والزكوة فانّ البقرة لم تبيّن

الّا بعد الخطاب وكذا لك تخصيص الزّانى بالمحصن والسارق باشتراط

الحرز والنصاب وكذالك تفاصيل اركان الصّلوة واحكامها ومقدار

الزكوة وشرائطها الى غير ذالك حجة لمانعين امّا فى المجمل فلانّه كخطاب

العربى بالزنجى وهو قبيح والجامع عدم فهم المراد وامّا فى غيره ممّا له

ظاهر فلانّه اغراء بالجهل لانّ المكلّف اذا علم انّ الالفاظ لابدّ من حملها

على معانيها الحقيقة الّا ان تنصب قرينة على عدم ارادتها فسمع

من الحكيم لفظ العام مثلا من دون قرينة على التخصيص فيعتقد انّ

المكلّف به انّما هو مجموع الافراد مع كونه بعضها وذالك قبيح من

الحكيم والجواب عن الاوّل منع الملازمة للفرق بينهما فانّ المخاطب

بالمثبّه به لا يفهم شيئًا اصلاً امّا فيما نحن فيه فيعلم انّه مامور

بامر معانيه المحتملة ويوطّن نفسه بالامتثال اذا بيّن الاجمال

وفى الثانى

وعن الثاني بعدم تسليم قبح الاغراء بالجهل مطلقا لوجود التكاليف

الابتلائية والاوامر الامتحانية في الشرع والعرف كتكليف ابراهيم ع

بذبح ولده وتكليف السيد عبده بما لا يريده ففيما نحن فيه يوطن المكلف

نفسه العموم الى وقت الحاجة فيثاب بذلك فانا حل الحاجة يبين ومنه ص

له ان المراد هو الخصوص ولا مانع من ذلك اصل الحجة الكلي اما في الجهل

فبما احتجبنا به واما في غيره فبما احتج به المانع فيه والجواب الجواب

والفطن يتمكن من استنباط حجة البري وجوابه مما سبق حجة التوقف

تعارض الادلة وعدم المرجح وقد علمت رجحان المختار على غيره

الفصل الثالث في الظاهر والمأول مصباح الظاهر في اللغة

الواضح وفي الاصطلاح ما دل على معنى دلالة ظنية راجحة فخرج النص

لكون دلالته قطعية ومن فسر ظاهر بانه ما دلت دلالة واضحة فقد

ادخل فيه كالالفاظ المستعملة في معانيها الحقيقية عند عدم القرينة

الصارفة عنها سواء كانت المعاني لغوية او شرعية او عرفية كالاسد

في المفترس والصلوة في الاركان المخصوصة والدابة في الفرس فانها

ظاهرة فيها لا في المعاني المجازية والمأول مشتق من آل يؤل اذا رجع

وهو فاسد وصحيح فالاول في الاصطلاح هو اللفظ المحمول على معناه

المرجوح والثانى فهو المحمول على المرجوح بالقرينة المقتضية له والقرينة
اما عقلية كقوله يد الله فوق ايديهم والرحمن على العرش استوى وجاء ربك
فان الدليل العقلى القاطع قرينة لحملها على القدرة والاستيلاء ومجيء
الامر واما لفظية متصلة كقوله تع ومنهم من يلمزك فى الصدقات فان
اعطوا منها رضوا وان لم يعطوا منها اذا هم يسخطون فانها قرينة
على ان قوله انما الصدقات للفقراء والمساكين لبيان المصرف لا
الاستحقاق والملك فان بعض الصحابة كانوا غير مستحقين للصدقة
فلم يعطهم النبى صلعم شيئا منها فطعنوا اذ لم يعطهم فى المنع فرد الله تع
عليهم بالآية الاولى وبين مصرفها فى الآية الثانية فمن حملها على ظاهرها
اوجب تقسيمها على الاصناف الثمانية لمكان اللام فانها للتمليك و
من اولها معتمدا على تلك القرينة لم يوجب ذلك او منفصلة كالآيات
المخصوصة بالسنة والاجماع والتاويل اما قريب كالآيات السابقة
واما بعيد كتاويل الحنفية قوله تع فاطعام ستين مسكينا باطعام
طعام فانهم قالوا بعدم الفرق بين اطعام العدد والمسكين الواحد فى
ستين يوما لان دفع الحاجة واشباع الفقير المطلوب من التكفير
حاصل بهما وفيه ان الاتمام خلاف الاصل وانه على قصد فضل الجماعة

وحصول

وحصول مؤمنين بينهم يستجاب دعاؤه فى المكفر واما ابعد كتاويلهم
قوله لفيروز الديلمى وقد اسلم على اختين امسك ايتهما شئت
وفارق الاخرى بابتدى النكاح او امساك الاولى التى الاولى و
قالوا مقصوده ابتد نكاح ايتهما شئت او امسك التى تزوجتها
اولا وفارق الاخرى واوجبوا ابتداء نكاح ان تزوجهما معا وامساك
الاولى منهما ان تزوجهما مرتبا وفيه انه لا داعى الى ذلك حتى يحتاج
الى التاويل مع ان الفيروز كان جديد الاسلام ولا يعرف شيئا
من الاحكام حتى يخاطب بالماول اعتمادا السبق علمه به مع ان لفظ
ايتهما دال على عدم اعتبار الترتيب الباب الخامس فى الاجماع
والشهرة وفيه فصلان الفصل الاول فى الاجماع مصباح
الاجماع فى اللغة العزم والاتفاق وفى الاصطلاح اتفاق جماعة من
المجتهدين على امر دينى يكشف اتفاقهم عن راى المعصوم وينقسم
الى محصل ومنقول وكل منهما اما بسيط او مركب اما الاول فهو ما
يحصله المجتهد بنفسه من تتبع اقوال الفقهاء واما الثانى فهو ما
لا يحصله بنفسه ولكنه يطلع على مدع للاجماع فى حكم من الا
حكام فينقله عنه واما الثالث فهو اتفاقهم على حكم بقول واحد

واما الرابع فهو اتفاق المجتهدين في حكم من الاحكام على قولين او اكثر لا
نايد عليهما كالغسل بوطي الدبر فانهم اختلفوا في ذالك فقيل بوجوب
الغسل بوطي دبر المرئة والغلام وقيل بعدم وجوبه في شيئ منهما
فانعقد الاجماع على هذاين القولين فالقول بوجوبه في المرئة دون
الغلام خرق الاجماع المركب ثم اعلم ان لمعرفة الاجماع طرقا ثلثة الاول
ما اختاره قدماء الاصحاب رضوان الله عليهم من انه اذا اجتمع
جميع العلماء على قول فهو كاشف عن قول المعصوم لكونه من العلماء
وسيدهم فاذا علم ان العلماء مجمعون على هذا القول علم اجمالا انه ع
داخل فيهم وموافق لهم فلابد ان المعتمد هو قوله فلا فائدة للاجماع
لان نفع فائدة الاجماع انما هو العلم التفصيلي بقوله ع والحاصل
في المقام هو العلم الاجمالي بكونه داخلا فيهم وانما حصل هذا العلم عن
الاجماع فكيف يرفع فائدته ولهذا اشترطوا وجود شخص غير معلوم
النسب في جملة المجمعين وحكموا بنفي الضرر فيه لخروج من يعرف نسبه
وهذه طريقة جيدة لا منكر لها منهم لكن الاطلاع عليها في هذه الاز منة
غير ممكن عادة الا منقولا من القدماء لان دخول الامام الغايب
بشخصه فيهم مستبعد جدا الثاني ما اختاره الشيخ ره من ان

جميع الازمنة للخلو عن اللطف يعني رئيسا حافظا للشريعة عالما با
حكامها كي ان زاد المؤمنون شيئا فيها ردهم وان نقصوا شيئا اتمه لهم
ولولا ذلك لاختلط على الناس امورهم فاذا وجد بين العلماء قولا في حكم
ولم يعرف له دليل ولا مخالف فانا نجزم ان الامام ع راض بذلك وهو
مختاره والا وجب عليه الظهور وردع الامة عن العمل بذلك القول
وفيه ان وجوب الردع انما هو عند عدم المانع ونحن اذا تسببنا في
غيبته فكيف يجب الظهور والردع مع ان عدم الردع وخلاف مقتضى
اللطف في امثال زماننا اكثر من ان يحصى كتعطل الامر بالمعروف والنهي
عن المنكر وسد ابواب اقامة الحدود واقامتها على غير المحدود ثالثها
ما اختاره جماعة من المتأخرين من انه يمكن العلم براى الامام من تصفح
فتاوى الاعلام من الفقهاء الكرام فانه لا شبهة في انه اذا راى افتاء
بعضهم بحكم ثم اطلع على العدل الاخر انه افتى ايضا بذلك ثم على الاخر فا
الاخر حتى لم يبق في ذلك الحكم مخالف منهم حصل له العلم بانه مختار
رئيسهم وراى امامهم سيما اذا لاحظ بان بعضهم نسبوه الى العلماء وادعى
نفي الخلاف عنه وسيما مع اختلافهم في الاحكام بحيث لا يخفى على الخاص
والعام ان للاخبار الضعيفة مثلا والى الاقوال النادرة مائلا

نعم هذا التخالف الشديد والتشاجر الوكيد كيف اتفقوا على الحكم الوحيد
وان هو الا لعلمهم براي رئيس الرشيد فهذه الطريقة في غاية الجودة
لم ينكرها الا مكابر وعنيد فمعنى الاجماع على هذه الطريقة هو اجماع
طائفة من الاعلام في حكم من الاحكام بحيث علم من اجتماعهم رضاء المعصوم
بالحكم المحكوم فلا يشترط فيه دخول مجهول النسب ولا شخص الامام و
قوله ولا يضر فيه خلاف بعض الفقهاء والظاهر ان مرجع اجماعات المتأخرين
ليس الا الى هذه الطريقة مصباح الحق وقوع الاجماع وامكان العلم
به وحجيته لان اكثر المسائل الفقهية لا مستند لها غير الاجماع كما
لا يخفى على المتتبع فمن ذلك ما ورد ان الرجل اذا شك في افعال الوضوء
يفعل كذا واذا بال الجنب غسل محله واقيموا الصلوة واتوا الزكوة وحرمت
عليكم الميتة ويا ايها الذين امنوا انما الخمر والميسر فمع ورود
هذه الاحكام بصيغة المذكر كيف يحكم باشتراك النساء والخناثى
معهم وهل هذا الا للاجماع بالاشتراك وكذلك الحال في الخطابات
الشفاهية المختصة لحضار مجلس الخطاب على ما هو الصواب الا ترى
انا لم نقل بوجوب صلوة الجمعة والعيدين لكون الامر الوارد فيهما شفاهيا
ونحن قائلون بغسل الثوب من ابوال ما لا يؤكل لحمه مثلا مع كونه

شفاهيا

شفاهيا ايضا لان الاجماع على الاشتراك مفقود في الاول وموجود
في الثاني وكذا اذا سمعنا الامر بشيء فقد نفهم الوجوب وقد نفهم الندب
مع عدم القرينة كالاوامر الواردة في دعاء يوم العرفة والجمعة وغيرهما
ولا داعي لذلك الا الاجماع بل ادعى بعض الاجلة ان مسئلة من المسائل
الفقهية لا تتم من حديث او آية الا بانضمام الاجماع وبالجملة لا نزاع
بين علماء الخاصة المعتبرة اقوالهم في وقوع الاجماع والعلم به وحجيته
وانما الخلافات الآتية في المواد الثلثة قد نشأت من العامة ونسبة
بعضهم كالحاجبي الخلاف في الاول الى بعض الشيعة اما فرية او نسبة
الى بعض من لا يعتنى به واذ قد عرفت وقوعه وبعضا من محل وقوعه
واثبات اكثر الاحكام به علمت امكان وقوعه وحجيته ايضا ومما
يدل على الاخير خبر عمر بن الحنظلة عن الصادق ع وفيه بعد امره ع باخذ
المجمع عليه فان المجمع عليه لا ريب فيه وما ورد من ان من فارق جماعة
المسلمين خلعت ربقة الايمان من عنقه مع ان الاجماع هو الخبر القطعي
العالي سندا لكونه كاشفا عن رأي المعصوم والا انه لم ينقل عنه ع
بالالفاظ والطريق المعنعن فاذا كان الخبر الظني الذي يحتمل في الفاظه
وسنده الف احتمال حجة فما بال القطعي المحفوظ من جل الاحتمالات والمحذ

عن كل الاخلال واحتجاج نافي الاجماع كالنظام والنادر من قاصري اصحابنا

بان مستند الاجماع اما قطعي او ظني وليس الاول والا لوصل الينا

مع انه كان يغني عن الاجماع وليس الثاني ايضا لقضاء العادة بامتناع

الاجماع على الظني مردود بمنع لزوم وصول القطعي وبمنع اغناء القوي

عن الاقوى فان مراتب القطعيات مختلفة والاقوى مقدم على القوي

وبمنع امتناع الاجماع على الظني واحتجاج منكري امكان العلم به بانتشار

الفقهاء شرقا وغربا بحيث لا يمكن معرفة اشخاصهم فضلا عن ارائهم مع

احتمال عدول بعضهم عن رايه بعد الاجماع مندفع بان العلم باجماعهم

في الاحكام المجمع عليها لكون الحدث ناقضا للوضوء والوضوء شرطا

للصلوة ووجوب صلوة اليومية الى غير ذلك من البديهيات التي

لا يرتاب فيها احد فالشبهة لا تدفع البداهة واستدلال منكري حجيته

بقوله تعالى ونزلنا عليك القرآن تبيانا لكل شيء وان تنازعتم في شيء

فردوه الى الله والرسول الدال على انحصار المرجع في الكتاب والسنة

وبجواز الخطأ على كل واحد من المجمعين فكذا المجمع منقوض بان انبات

النبي لا يقتضي نفي ما عداه فتبيانية الكتاب ووجوب الرد الى الله

والرسول لا ينافي تبيانية الاجماع ووجوب الرد اليه ايضا وبالفرق

بين النهاد

بين الآحاد والمجموع فانّ كلّ واحد من احاد العسكر لا يتمكن من فتح البلاد
بخلاف المجموع مصباح اتفق الاصحاب على عدم جواز خرق الاجماع
المركب لانّ المعصوم داخل في احدى الطائفتين فالخرق على خلاف
الحق قطعا فالثالث بطريق اولى واختلف اهل الخلاف فقال اكثرهم
بعدم الجواز مستدلا بانّهم اتفقوا على عدم التفصيل في مسئلة العيوب
فالمفصّل خالف الاجماع ورد بمنع اتفاقهم على عدم التفصيل فانّ عدم
القول بالتفصيل ليس قولا بعدم التفصيل وانّما الممنوع مخالفتهما اذا
حكموا بنفي التفصيل فالقول به فيما اذا لم يقولوا بنفيه فلا وقال بعضهم
بالجواز محتجا بانّ اختلافهم على القولين يدلّ على انّ المسئلة اجتهادية
وكلّما كان اجتهاديا يجوز فيه العمل بما ادّى اليه الاجتهاد فلا يكون
اجماعهم على القولين مانعا منه والجواب عدم تسليم كليّة الكبرى حتّى فيما
نحن فيه لانعقاد الاجماع عليهما بعد الاجتهاد وذهب بعضهم الى التفصيل
وقال ان كان الثالث يرفع شيئا متفقا عليه فكالاوّل والّا فكالثاني
مثال الاوّل كالمشترى اذا دخل بالبكر ثم يجد بها عيبا فقبل الوطى يمنع
الرّد وقيل بل يجوز ردها مع ارش النقصان وهو التفاوت بين قيمتها
بكرا وثيبا فالقول بردّها مجانا قول ثالث رافع لما اتفقا عليه من عدم

جواز رده مجاناً ومثال الثاني كفسخ النكاح بالعيوب الخمسة الجنون
والجب والعنن والرتق والقرن فقيل يجوز فسخه بكلها وقيل
لا يجوز بشيء منها فالقول بالفسخ ببعضها وبعدم الفسخ بالآخر
قول ثالث مطابق في الاول مع الاول وفي الثاني مع الثاني وهذا
اجود الاقوال على اصولهم لعدم اشتراطهم دخول المعصوم بل الاجماع
من حيث انه اجماع حجة عندهم فاذا لم يخالفه التفصيل فاي مانع
منه مصباح لا يجوز تعاكس شطري الاجماع المركب عندنا
لان الامام ع مع واحد منهما قطعاً فرجوع كل منهما الى مذهب
صاحبه يستلزم رجوع الامام من قوله الا اذا ثبت ان كلا
القولين منه ع وانما صدر احدهما من باب التقية فيجوز
التعاكس ح لانه لا يستلزم رجوعه ع عن قوله لكونهما منه ع لكن
القول بكون قوله ع من باب التقية خلاف الاصل لا يقال به الا مع
الثبوت واثباته اصعب من صحة التسلسل في درجة الى بول :
مصباح المحقق حجية الاجماع المنقول لانه في حكم خبر الواحد فاذا
كان حجة كان حجة ايضاً مع انه اعلى سنداً من الخبر الواحد لكثرة
الوسائط في الثاني دون الاول لان مدعيه يدعي علمه براى
المعصوم

المعصوم مع ان الدليل العقلي القطعي الدال على حجية الظنون كما سيجي
فتحلله دليل واضح للمقام وكذا اية النباء وقد يستدل بالاجماع فهو
لكونه منقولا بالنسبة الينا لا يجوز التمسك به والا لزم الدور واحتجاج
منكري حجيته بحرمة العمل بالظن خرج ما خرج كخبر الواحد وبقي الباقي
ومنعمل النزاع مردود بما سيأتي من انسداد باب العلم وانحصار
الطريق في العمل بالظن والحاصل انا لا نسلم حرمة العمل بالظن بل نقول
بوقوع العمل به في عصر النبي ص والائمة ع ايضا وكذا احتجاج الغزالي
وبعض الحنفية القائلين بحجية المنقول بالتواتر دون المنقول
بالاحاد بانه اصل من اصول الفقه فلا يثبت بخبر الواحد لانه معارض
بالسنة فانها ايضا اصل منها بل من اعظم الاصول وقد قبل بخبر الواحد
ثم اعلم ان الاجماع المنقول كخبر الواحد في جميع احكامه واقسامه
كتعارضه مع الاجماع المنقول الاخر ولزوم الاخذ بالراجح وكونه
مسندا او مرسلا وصحيحا وضعيفا اما الاسناد والارسال فيحصلان
باتصال السند الى الناقل وعدمه وكذا الصحة والضعف يحصلان
بعدالة الناقل وعدمها ثم اعلم ان بعض الاجماعات كالمستفاد من طريقة
الشيخ والاجماع الظني اي الاجماع الذي يدعيه بظنه حصوله ويعبر عنه

بقوله الظاهر انه اجماعي او لعله اجماعي ليس بحجة عندهم فكيف يعتمد على الاجماع
المنقول المطلق مع عدم العلم بكونه من المقبول او المردود فعلى هذا
لا يبقى الاعتماد على الاجماعات المنقولة الا ان يعلم القائل من الاول
لا الثاني وقد يذب عن هذا الاشكال بان اطلاقهم الاجماع في عدم
تقييده بانه مبني على ما اصطلح الكل عليه مع عدالتهم وعلمهم بحجيته الذي ليس
وان المطلق ينصرف الى الفرد الشايع فارادة خلاف المصطلح حيث
الاطلاق تدليس دليل على ان المراد منه انما هو الاجماع المقبول عند الكل
فاينما وقع لفظ الاجماع في كلامهم لزم حمله على الاجماع المصطلح القطعي
الا ان يقيد بما يخرجه عنه كقوله على طريقة الشيخ او على مذهبه او
الظاهر انه اجماعي او لعله او كانه وما يجري مجراهما الفصل الثاني
في الشهرة مصباح الشهرة هي اتفاق جماعة من الفقهاء في حكم
من الاحكام بحيث لم يصل الى حد الكشف عن رأي المعصوم سواء
كان لها دليل ام لا واختلفوا في حجيتها فمنهم من قال انها تعبدا بمعنى
انها دليل شرعي امر الشارع باتباعها ومنهم من قال انها من حيث
افادتها الظن ومنهم من منع منها واوسط الاقوال اوسطها
وفاقا للفاضل القمي وصاحب المعالم واليه مال شيخنا البهائي وهو المنقول

عن الشهيد

عن الشهيد ره لانه لا شبهة في انا اذا راينا اعاظم الاصحاب قد اتفق
بحكم لا دليل له مع ملاحظة ورعهم وتدينهم واختلاف فهم العظيم في اكثر
الاحكام وعدم قصورهم في فحص الادلة وعدم اجترائهم للفتيا واحتياطهم
الشديد يحصل لنا ظن اقوى مما يحصل من الاخبار الصحاح وان كان
في الطرف المخالف دليل قوي بل كلما كانت الادلة في الجانب المخالف
اكثر واقوى يتقوى الظن الحاصل من الشهرة ويضعف ذلك
الجانب لان دليل طرف الخلاف لو كان قليلا ضعيفا فربما يظن عدم
وجدانهم له او عدم اعتمادهم عليه مع الكثرة والقوة يستبعد عدم
اطلاع الجم الغفير عليه وعن ثم نقل عن بعض الاجلة انه كلما عثر على
دليل في طرف اشتد ظنه في احقية الطرف الاخر المشهور كما نقل عن
المحقق الخوانساري انه كتب عالم من علماء الاخبار رسالة في حرمة
شرب واسلها اليه فاجابه باني كلما ارى الاخبار متظافرة متكاثرة
يقوى ظني في اباحته لانه لا بد اما ان نقول بعدم وجدانهم لها او
بعدم فهمهم اياها وكلا الامرين بعيد كل البعد وقبيح كل القبح و
لان الاصل بعد انسداد باب العلم العمل بالظن خرج ما خرج
كالقياس وبقي الباقي ومنه الشهرة احتج الاول بوجوه الاول

قول الباقر ع لزرارة وقد سئل عن الخبرين المتعارضين خذ بما
اشتهر بين اصحابك ودع الشاذ النادر فان المجمع عليه لا ريب فيه
الثاني قوله تعالى هل يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون فانه
لا ريب في ان الاستفهام انكاري فيدل على نفي الاستوى بين عالم
الاحكام الشرعية وجاهلها في جميع ما يتعلق بالعلم ومنه الشهرة و
الشهرة بين الجهال ليست بحجة فيكون شهرة العلماء حجة والا لزم الاستوى
اما ان المراد من العلماء عالمي الاحكام فلان العالم وان كان
اعم منه بحسب اللغة لكنه يطلق في العرف اطلاقا شايعا على من
كان العلم ملكة له والعالم بالاحكام في ذهنه واما العموم فقد
فهم من حذف متعلق يستوي ولو لم يكن العموم مرادا لذكر متعلقه
بانه لا يستوي مع الجاهل في امر كذا واما ان المراد متعلقات العلم
فلتعليق نفي الاستواء على العلم وقد اورد بان نفي الاستواء بين
العالم والعامي يقتضي مرجوع الثاني الى الاول فالعلماء اما يرجعون
الى الذين حصلت الشهرة من اقوالهم ويتبعون فتياهم المشهورة
ام لا فعلى الاول يلزم الاستواء الراجعين مع العامي في الرجوع الى
غيره وعلى الثاني يلزم استواء المرجوعين اليهم معهم في عدم الرجوع

اليهم

اليهم واجيب عنه بوجهين الاوّل ان جهة رجوع مختلفة لانّ رجوع العامى
ليس الّا على سبيل التقليد و رجوع العلمآء ليس من هذا الباب بل هو
اجتهاد من باب تحصيل الظنّ للحكم الشرعى والثانى انّ العامى يرجع
الى واحد من العلمآء مخصوص والعالم لا يرجع اليه بل الى القدر المشترك
الحاصل من انضمام اقوالهم وحصول الجوابين انّ جهة الرّجوع مختلفة
فلم يلزم الاستوآء بينهما واعترض ايضاً بان الآية نزلت فى علىّ ع
واجيب بان العبرة بعموم اللّفظ لا بخصوص المحلّ مع انه من التفاسير
الباطنية ونحن مكلفون بالظواهر الثّالث قوله تع ان جاءكم فاسق
بنباء فتبيّنوا الخ وجه الدّلالة انّ الشهرة بنباء فدلّت الآية بمفهومها
شرطا وصفة على عدم وجوب التبيّن عند مجئ العادل وعدم وجوب
التبين وان كان اعمّ من القبول والردّ الّا انّا نقول بوجوب القبول
والّا لكان العادل اسوء حالا من الفاسق واعترض بان مفهوم
الآية اعمّ من ان لم يجئ احد او جآء لكنه عادل او مجهول الحال و
العام لا يدلّ على الخاص واجيب بانّ الاخير خرج بالدّليل والاوّل
لا يناسب نفى وجوب التبيّن لانه انما يناسب مع وجود الموضوع
مجانة لا يصار اليه الّا مع القرينة واعترض ايضاً بان اقصى ما تدلّ

الآية حجية المنقولة منها ولجيب بان حجية المحصلة تثبت بطريق

اولى واورد ايضا بان الخطاب شفاهي فلا يعمنا واجيب بعدم القول

بالفصل والجواب عن الاول ان المراد الشهرة الاجماع بقرينة العلة المنصوصة

ولو سلم فانما يدل على حجية الخبر المشهور لكونه جوابا عن السؤال في علاج

الاخبار المتعارضة الا ان يتمسك بعدم القول بالفصل وفيه اشكال

وعن الثاني ان الظاهر المتبادر من سياق الآية هو نفي استواء الوجهة

فقط والتخصيص وان كان خلاف الاصل لكن التبادر قرينة له وعن

الثالث ان الثابت من الآية حجية خبر العادل لا حجية المقدر المشترك

الحاصل من انضمام فتاوى الاجتهادية ولو سلم فيلزم حجية فتوى

المجتهد للآخر لعدم فرق بينهما وهو باطل اجماعا احتج المانع بان

المشهور عدم حجية الشهرة فالقول بحجيتها مستلزم لعدم حجيتها وما

يستلزم وجوده عدمه فهو باطل والجواب ان اشتهار عدم حجيتها

مما لا اصل له فرب مشهور لا اصل له بل ادعى بعض الاجلة بانه تتبع

ووجد ان المشهور حجية الشهرة وقد يجاب بان المشهور في عدم

حجيتها انما هو في المسئلة الاصولية والشهرة المدعاة حجيتها انما

هي في المسئلة الفرعية ووجه الفرق ابتناء الاولى على الدليل القطعي

والثانية

والثانية على الظنى فتكون حجة فى الفروع دون الاصول وهو غير مسلم لعدم
الفرق بينهما بل رب شهرة اقوى مما يثبت به المسائل الاصولية كما لا
يخفى على المتتبع ثم اعلم ان الشهرة كخبر الواحد فى جميع احكامه واقسامه
ككونها متعارضة مع الشهرة الاخرى ولزوم الاخذ بالى الحجة وكونها
مسندة ومرسلة وصحيحة وضعيفة وقد تكون محصلة ومنقولة و
بسيط ومركبة كما مر فى الاجماع الباب السادس فى السنة
مصباح السنة قول المعصوم او فعله او تقريره غير العادى
والحديث هو ما يحكى احدها واما حكايتهم ع الحديث القدسى عن
الله تعالى فداخل فى السنة ان كانت بعباراتهم ع وحكاية هذه الحكاية
عنهم ع داخل فى الحديث وان لم تكن بعباراتهم فخارجة عنهما كما ان
نفس الحديث القدسى خارج عنهما وعن القران والقران هو كلام
الله المنزل للاعجاز والحديث القدسى هو كلام الله المنزل لا للاعجاز
واما الخبر فيطلق تارة على ما يرادف الحديث واخرى على ما يقابل
الانشاء اما الاول فقد عرفت تعريفه واما الثانى فهو كلام لنسبته
خارج فى احد الازمنة تطابقه اولا وقولنا فى احد الازمنة لادخال
نحو سيقوم زيد لان فيه نسبة بالنظر الى الاستقبال بها يعتبر صدقه

وكذ به لا باعتبار النسبة الحالية والا يلزم اهمال كل خبر استقبالي لعدم النسبة في الحال فلابد دما فيتوهم من ان النسبة ليست بموجودة في حال التكلم حتى تطابق الخارج الاستقبالي ولا تطابقه فيخرج الخبر الاستقبالي عن الحد والمراد من الخارج والخارج عن مدلول اللفظ سواء كان في الذهن او في جملة الاعيان الخارجية فدخل في الحد على علمت واما الانشا فهو كلام لا خارج لنسبة فقولنا زوجت اذا استعمل على وضعه الحقيقي الاخباري فلا بد ان يكون التزويج واقعا في نفس الامر بغير هذا اللفظ حتى تطابق النسبة الواقعة فيه لذلك الغير بخلاف ما اذا استعمل في الانشاء فانه لا خارج له حتى تطابق النسبة الواقعة فيه لذلك الخارج بل التزويج يحصل في الحال بهذا اللفظ وهو موجد له اذا عرفت ذلك فاعلم ان الخبر على قسمين متواتر واحاد والاول ايضا على قسمين متواتر باللفظ ومتواتر بالمعنى اما المتواتر باللفظ فهو خبر جماعة يفيد بنفسه القطع بصدقه وقيد النفس لاخراج خبر جماعة علم صدقه بالقرائن الخارجية اما العصمة المخبرين واما لكون المخبر محفوفا بالقرائن واما للعلم بالمخبر به ضرورة او نظرا واما الاحاد فهو ما لم يبلغ حد التواتر كثرت رواته او قلت واما المتواتر بالمعنى فهو الخبر المستفاد من المعنى المشترك بين الاخبار المتكثرة في الوقايع

المختلفة

المختلفة كشجاعة علي عليه السلام المستفاد من قولهم قتل علي ع في البدر ابا جهل

وفي الخندق عمروا وفي الخيبر مرحبا وفي الاحد الابطال مصباح لاخلاف

بين العلماء في امكان التواتر ووقوعه وافادته العلم للقطع بوجود البلدان

النائية والامم الخالية حتى انه لافرق عندنا بينه وبين المحسوسات وخلاف

بعض كفرة الهند كالسمنية والبراهمة في امكانه وافادته القطع مما لايعبؤ به

واحتجاجهما المراد بجواز الكذب على الآحاد فكذا المجموع لتركبه منها واذا

جاز الكذب عليها جاز عليه وبلزوم تصديق اليهود والنصارى

فيما نقلوه متواترا عن نبيهم من انه لا نبي بعدي وبلزوم تناقض

المعلومين اذا حصل التواتران على نقيضين وبلزوم الامتناع العادي

لكونه كاجتماع الخلق الكثير على طعام واحد وبلزوم عدم الفرق

بينه وبين الضروريات كالسماء فوقنا على تقدير افادته العلم الضروري

مع ان بينهما بون بعيد لكون الثاني اقوى منه وبلزوم الاجماع على افادته

العلم الضروري مع انا مخالفون فيه مردود بالفرق بين الآحاد والمجموع

في الاول وبعدم حصول الكثرة المعتبرة في التواتر في الثاني مع ان عدم

العلم بها يكفي في المنع وبامتناع التواترين على النقيضين في الثالث و

بعدم تسليم كونه كالمشبه به في الرابع لان دواعي النفوس مختلفة في الكذب

د الملبوس لاختلاف الشهوات بخلاف الخبر فانه لا يمتنع اجتماع الخلف الكثير على

سماعه مع انا لا نسلم امتناع الاجتماع في الطعام ايضاً ويجوز ان لاختلاف نوعي

الضرورة في افادة العلم سرعته وبطئه بالاستيناس وعدمه في الخامس

ويجوز ان الخلاف في الضروري عناداً في السادس كما وقع من السوفسطائية

المنكرين للمحسيات مع ان الاخيرين على تقدير تسليمها وارد ان على من

قال بافادته العلم الضروري مصباح للحق ضرورية العلم المستفاد من

التواتر كما هو المشهود بين اصحابنا والجمهور وهو خيرة العلامة والحاجبي

والبيضاوي وعن الكعبي والبصري وامام الحرمين انه نظري وقال العضد

ان الغزالي مال الى انه قسم ثالث وانكره الاسنوي وقال ان مقتضى كلامه

في المستصفى موافقة الجمهور وعن المرتضى ره والآمدي التوقف و

ذهب الفاضل القمي الى التفصيل ونسبه الى الشيخ والمرتضى لنا انا نقطع بما

افادة الخبر المتواتر بحيث لا يتوقف الجزم على توسط الصغرى والكبرى

كما هو شان الضروريات فلو كان نظرياً لتوقف على ذلك لكونه عبارة

عن ترتيب امور معلومة للتادي الى مجهول والقول بمنع عدم الاحتياج

اليه في المتواترات بل العلم الحاصل منها موقوف على العلم بان المخبر عنه

محسوس وان هذه الجماعة لا يتواطؤن على الكذب مندفع بمنع التوقف

علمهما والعلم

عليهما امكان ترتيب المقدمتين لا يستلزم الاحتياج اليهما لامكانه في

الضروريات ايضاً فانه يمكن ان يقال الاثنان منقسم بمتساويين وكلما

كان كذلك فهو زوج فالاثنان زوج والكل مشتمل على جزء الآخر وكلما

كان كذلك فهو اعظم فالكل اعظم مع انهما ضروريان اجماعاً وهذا هو

دليل اهل النظر وقد عرفت جوابه وقد يستدل للمختار بان النساء و

الصبيان والبالهة اللاتي لا يقدرون على النظر اذا سمعوا من جماعة

وجود الهند ثم من اخرى فاخرى الى ان حصل التواتر فقد حصل لهم الجزم

بوجوده من دون نظر وكسب فكيف يتمكن من القطع بالنظريات من لم

يتمكن من النظر وفيه ان للمذكورات ايضاً معلومات نظرية مستفادة

من المقدمات المرتبة عندهم وان لم يتفطن لها من حيث هي مقدمات

والنظري ما كان مستفاداً من المقدمتين وان لم يعلمها الناظر من حيث

هي مقدمتين احتج الغزالي بانه لا بد في حصول العلم من التواتر من حصول مقدمتين

لكنه لا يفتقر الى ترتيبهما ولا الى الشعور بتوسطهما في حصوله بل

هما حاضرتان في الذهن اضطراراً فلم يكن ضرورياً ولا نظرياً وفيه

ان عدم افتقاره في الحصول الى ترتيبهما ولا الى الشعور بتوسطهما

دليل على انه ضروري مع ان العلم منحصر في الضروري والنظري اجماعاً

فالقول بالواسطة خرق لحجة المرتضى مع تعارض الادلة وعدم المرجح

وقد عرفت رجحان المختار احتج المفصل بان العلم الحاصل من التواتر

قد يكون ضروريا كاخبار البلدان النائية وقصص الامم الخالية و

وقائع الملوك وهجرة النبي ص ومعانيه فان القطع بها لا يحتاج الى

المقدمتين وقد يكون نظريا مستدلا بالدليل مفتقرا الى المقدمتين

من كون المخبر عنه محسوسا وعدم تواطؤ الجماعة الكثيرة على الكذب

كالعلم الحاصل من تواتر النصوص الدالة على معجزات النبي ص وامامة الائمة

والجواب منع الفرق بينهما الا ان الاولى الكثرة قرعها على الاسماع

صارت ما نوسة واسرع انتقالا اليها من الثانية مصباح

اشترط الاصوليون في تحقق التواتر امورا منها كون المخبرين بالغين

في الكثرة حدا يؤمن معه تواطؤهم على الكذب عادة ومنها كون علمهم

مستندا الى الحس فوحدة الله تع وحدوث العالم لا يثبت به ومنها

استواء الطرفين والواسطة بمعنى بلوغ كل واحد من الطبقة الاولى

والاخيرة وما بينهما الحد الكثرة المعتبرة في التواتر وهذا الشرط

انما هو فيما اذا تعددت طبقة الناقلين واما اذا لم يتعدد فلينتفي بشرط

لعدم الواسطة حتى يعتبر فيه ذلك ومنها ان لا يكون سامع الخبر عالما

فرالاسماع

به لاستحالة تحصيل الحاصل ومنها عدم سبق شبهة او تقليد الى اعتقاد
نفي موجب الخبر واختص به السيد المرتضى به واستحسنه المتاخرون
وهو في موضعه وبه يجاب عن منكري حصول العلم من خبر الغدير
والكفرة المنكرين لمعجزات نبي الله القدير فان الشبهة المستقرة في
قلوبهم والتقليد الراسخ في نفوسهم قد امنعهم عن ادراك الانوار و
واحجبتهم عن مشاهدة حقوق الاخبار ولعمري ان الوصول الى الحق
حقيق للابرار ذالك فضل الله لاحظ فيه للاغيار ثم اعلم ان بعضا
من العامة اشترط شروطا ككون المخبرين مسلما وعادلا والا لا افاد
اخبار النصارى بقتل المسيح العلم به وكونهم غير مجتمعين في بلد والا
لم يؤمن تواطؤهم على الكذب وكونهم مختلفين نسبا ودينا ووطنا
وكلها وكيكة لا يليق بالجواب عنها ونسب الحاجبي اشتراط دخول
المعصوم فيهم الى الشيعة وهو فرية او اشتباه للتواتر بالاجماع
مصباح الحق ان خبر الواحد المحفوف بالقرائن الخارجة او الداخلة
قد يفيد القطع وفاقا لجمع من المحققين للقطع بموت ولد الملك اذا اخبرنا
به مع انضمام بعض القرائن كالصراخ والجنازة المشتملة على الاغشية
الغالية وخروج الملك وزوجاته واكابر مملكته على هيئته

المصابين لكنه لم يوجد في امثال زماننا خبر موصوف بهذه الصفة وانما
كان حاصلا للصحابة والمقاربين بعضهم واحتجاج المانعين بلزوم تناقض
المعلومين اذا ورد خبران متناقضان وبلزوم وجوب قطع المجتهد
بخطئة مخالفه وهو خلاف الاجماع وبلزوم كونه عاديا مطردا كالخبر
المتواتر وليس الامر كذلك مدفوع بعدم تسليم جواز ورودهما متناقضين
وبعدم تسليم الاجماع وعدم الاطراد ثم اعلم ان الحق جواز التعبد عقلا
بخبر الواحد الخالي عن القرائن المفيدة للعلم بصحة مسندة وصدق مضمونه
ولا يلزم منه محال ولا قبح ونقل الاجماع في المقام جماعة من الاعلام
وخلاف ابن قبة مما لا يصغى اليه واستدلال بعض العامة المانعين من
جواز التعبد به بانه لا تحليل الحرام وتحريم الحلال مدفوع بان تحليل
الحرام النفس الامري بالادلة غير مضر للمجتهد بل هذا واجب عليه والقول
بان للمحرمات قبحا ذاتيا وانواعا لا يزول بارتكابها جهلا كقساوة
القلب الموجبة لها الحرمة فيجوز بالعمل بالخبر الواحد بورود الوقوع في تلك المفسدة
مردود بان الشارع لما جوز العمل به مع كونه موجبا لتلك المفسدة علم
انه اما دفع تلك الخاصية منها في صورة ارتكابها بالاجتهاد او تدارك
هذا النقص بشيء آخر من الاعمال الشاقة وكذلك احتجاجهم بانه لو جاز

التعبد به

التعبّد به فى الاخبار عن النبى ص لجاز فى الاخبار عن الله تع ايض فيلزم
قبول نبوّة كلّ مدّع لها للفرق الواضح بين الاوّل والثانى للاحتياج
فى اثبات المقصود الى المعجزة الخارقة للعادة فى الثانى بخلاف الاوّل
مصباح اختلف الاصوليّون فى جواز العمل بخبر الواحد العارى
من القرائن فذهب جميع المتاخرين واكثر القدماء من الخاصة والعامة
الى الجواز وعن السيّد وبنى زهرة والبراج وابن ادريس المنع من ذلك
وهو المحكى عن القاسانى وابن داود من العامة ثم اختلفوا فى طريق
اثباته فذهب بعضهم الى انّ الطريق اليه هو السمع وبعضهم هو العقل
وبعضهم هو السمع والعقل والحق جواز العمل به عقلا وسمعا لوجوه
الاوّل الاجماع فانا تتبّعنا كتب الاخبار والسير وجدنا اشتهار
العمل به فى زمن الرسول ص والائمة والتابعين فى وقايع كثيرة
حصل لنا العلم باتفاقهم الكاشف عن راى المعصوم على ذلك
وقد روى الخاصة والعامة انّ النبىّ ص كان يرسل الآحاد من
اصحابه الى القبائل لتعليم الاحكام وهم يروون الاخبار المسموعة منه ص
وكانوا يقبلونها من غير نكير مع انّ تدوينه فى الكتب وضبطه
وتصحيحه وجرح رجاله وتعديلها شاهد صدق للمدّعى وكذلك

الاجماعات المنقولة فى المقام ادلة واضحة للمرام كما نقل عن الشيخ والمحقق
والعلامة وادعاه صاحب المعالم والفاضل القمي والحاجبي فقد تحقق
مما ذكرنا من الاجماعات محصلا ومنقولا ومن تقرير النبى ص والامام ع
ان جواز العمل بهذه الاخبار كالشمس فى وسط النهار الثانى ان باب
العلم منسد فى امثال زماننا الا فى الضروريات ونحن مكلفون بما
كلف به الاصحاب والتابعون فلابد من القول بجواز العمل بالظن والا
لزم تكليف ما لا يطاق اما الاول فلان الادلة منحصرة فى الكتاب
والسنة والاجماع والدليل العقلى والاولان لا يفيدان الا الظن
والثالث لا يثبت الا اقل قليل من الاحكام والرابع لا يفيد اكثره
الا الظن كاصل البراءة والاستصحاب والقاطع منه لا يفيد الا
بعض الاحكام اجمالا ولا تحصل تفاصيلها الا بانضمام الادلة الظنية
اليه واما الثانى فللاجماع على الاشتراك الا فى مواضع مخصوصة فاذا
ثبت وجوب العمل بالظن تعين وجوب العمل بهذه الاخبار المفيدة
للظن لعدم فرق بين افراده من حيث هو فان ما ثبت بالدليل القاطع
لا يقبل التخصيص الثالث لا ريب ان العمل بالظن راجح والعمل
بالوهم مرجوح عقلا فلو لم يجز العمل بالظن مع فرض عدم القطع

فى امثال

في امثال زماننا الى العمل بالوهم وهذا ترجيح للمرجوح على الراجح وهو قبيح
بالضرورة فثبت وجوب العمل به لكونه مما يفيد الظن الرابع ان ترك
العمل بخبر الواحد ضرر مظنون وكل ضرر مظنون يجب دفعه الخامس
قوله تعالى فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين ولينذروا
قومهم اذا رجعوا اليهم لعلهم يحذرون وجه الدلالة ان التحضيض المستفاد
من كلمة لولا يدل على وجوب النفر وكونه علة للتفقه والانذار دال على
وجوبهما فيدل على وجوب اطاعة المستمعين للانذار فدلت الآية
على وجوب الحذر عند انذار الطوائف للاقوام وقبول الاقوام قول
الطوائف ولا ريب ان الطائفة تطلق على الثلثة فاذا لم يشترط فيها
عدد التواتر فدل على قبول خبر الواحد ويمكن ان يقال في وجه الدلالة
ان لعل للترجي وهو ممتنع على الله تعالى فلا بد من اخراجه عن ظاهره و
اقرب المجازات الطلب الحتمي لعدم معنى لندب الحذر او اباحته فوجوب الحذر
بخبر الواحد دل على قبوله وهو جيد ايضا والقول بان التفقه ظاهر
في الاجتهاد فدلت الآية على وجوب عمل المقلد بفتوى الفقيه وهو ليس
بمحل النزاع فاسد لانه موقوف على ثبوت الحقيقة الشرعية في التفقه و
اثباتها اصعب من صحة المسئول في وجه الاول وكذلك الاعتراض

بامكان كون التفقه في العقايد لان الخطاب انما هو للمؤمنين والتصافهم با

الايمان لا يكون الا بعد علمهم بها السادس قوله تعالى ان جاءكم فاسق بنباء

فتبينوا فدلت الاية بمفهوميها شرطا وصفة على عدم وجوب التبين عند

مجئ العادل والاعتراض بضعف دلالة المفهوم سيما في اثبات اصل من

الاصول لا وجه له لكونه من الادلة الشرعية التي يجب التمسك بها

ولعدم الفرق بين الاصول والفروع في اثباتهما بالادلة الظنية

حجة المانعين قوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم وان يتبعون الا

الظن وان الظن لا يغني من الحق شيئا وغير ذلك من الايات

الدالة على المنع من العمل بالظن والجواب ان هذه الايات انما تفيد

حرمة العمل بالظن ولا ريب ان مفادها ايضا ظني لظنية دلالة

الالفاظ فتدل على عدم جواز الاحتجاج بها على حرمة الظن وكلما

دل على ابطال نفسه لا يصح الاستدلال به مع ان الاية الاولى من الخطابات

الشفاهية فلا تعمنا ولا اجماع في اشتراكنا مع المشافهين في المقام والايات

الباقية ظاهرة في ذم الكفرة التابعين لظنونهم في اصول الدين كما يدل

على ذلك سياقها ومع فرض تسليم عموم الايات فنقول ان الدليل القا طع

الدال على جواز العمل بالظن عند انسداد باب العلم مخصص لها والا

نعم يكلف

لزوم تكليف ما لا يطاق مصباح اشترطوا في جواز العمل بخبر الواحد
بلوغ الراوي وعقله واسلامه وايمانه وعدالته وضبطه اما البلوغ
والعقل فالصبي المميز والمجنون المطبق لا يقبل خبرهما للاجماع المنقول
في المقام عن بعض الاعلام واما الدوري فيقبل خبره في زمن افاقته
لعدم مانع من ذلك واما المميز فالمشهور بين علمائنا والجمهور المنع
من قبول خبره لاجترائه على الكذب بعد علمه بعدم استحقاقها
العذاب والقياس بقبول شهادته في الدماء وجواز الاقتداء به كما
حكي عن بعض اهل الخلاف قياس مع الفارق لاستثناء الاول بالاخبار
والثاني بها ايضا عندهم واما الاخبار بعد بلوغ لما تحمله قبله فمقبول بلا
ريب لعدم مانع من ذلك واما الاسلام فلقوله تعالى ان جاءكم فاسق
فاذا لم يعتمد على نبأ الفاسق مع اسلامه فخبر الكافر اولى مع ان
بعضهم ادعى الاجماع في اشتراطه واما الايمان المشهور اشتراطه
للآية السابقة فلا يقبل خبر المخالف للامامي وان كان من فرق الشيعة
لكونه فاسقا لاجل عقائده والقول بان خبر الموثقين بعدم الكذب
منهم مقبول لدلالة منطوق الآية على قبول خبر الفاسق بعد التبين
وتفحص حال الرجل وظهور عدم كذبه في خبره تبين مدفوع بان

المتبادر من الآية قبول خبر الفاسق بعد التبيّن والعلم بانّ خبره
المتبيّن فيه صدق لانّه يقبل خبره بعد ظهور صدقه في مطلق خبره
واما العدالة فالمشهور اشتراطها للآية السابقة وهي في اللغة
الاستقامة وفي الاصطلاح ملكة نفسانية تمنعها من ارتكاب الكبائر
والاصرار على الصغائر ومنافيات المروة مما يدلّ على ادمانه التهمة
بحسب حاله ويكاشفها اما المعاشرة المفيدة لليقين او الظنّ بوجودها
او شهادة العدلين وعندي انّ حسن الظاهر وظهور الصلاح
كاف في صدقها لما روى عبد الله ابن ابي يعفور عن ابي عبد الله ع
وفيه قلت لابي عبد الله ع بما تعرف عدالة الرجل بين المسلمين حتّى
تقبل شهادته لهم وعليهم فقال ع ان تعرفوه بالستر والعفاف
وكف البطن والفرج واليد واللسان الى آخر الحديث وحكي عن
بعضهم قبول خبر مجهول الحال والمشهور العدم وهو المختار لا لانّ
الاصل في الانسان الفسق كما هو مختار بعض العامة لطرو العدالة
ولكثرة الفسق لانّ الفسق والعدالة كليهما طاريان للمكلّف بعد
البلوغ ولعدم دلالة كثرة الشيء على اصالته بل لانّ مقتضى آية
التبيّن وجوبه عند خبر من له صفة الفسق في الواقع فيتوقف
القبول

القبول على العلم بانتفائهما وهو يقتضي اشتراط العدالة اذ لا واسطة
بين الفسق والعدالة الواقعيتين وانما هي بين الفسق والعدالة
المعلومين وهي المجهول الحال احتج المخالف بان الله تعالى علق وجوب
التبيّن على فسق المخبر وليس المراد الفسق الواقعي وان لم يعلم احد
والا لزم تكليف ما لا يطاق فتعيّن ان يكون المراد الفسق المعلوم
فينتفي التبيّن عند خبر مجهول الحال المفهوم الآية فاما ان يقبل خبره
فهو المطلوب واما ان يرد فيلزم كونه اسوء حالا من الفاسق المعلوم
فسقه وهو باطل والجواب ان المراد من الفاسق من اتصف به في نفس
الامر وتكليف معرفته ليس مما لا يطاق لان وجود العدالة كاشف
من عدمه في نفس الامر كما ان عدمها كاشف عن وجوده فيه
اما الضبط فقد نقلوا الاجماع في اشتراطه لان غير الضابط قد
يسهو عما يختل المراد بزيادته او نقصه ثم اعلم ان اشتراط الشرائط
المذكورة انما هو بناء على وجوب العمل بخبر الواحد من حيث انه
خبر اما لو كان البناء من حيث افادته الظن فلا معنى لكونها شرائط
كما هو مقتضى ثاني الادلة بل العبرة بحصول الظن مصباح اختلفوا
في ان جرح الراوي وتعديله هل هو رواية او شهادة وبعبارة

اخرى هل يكفى فى تزكية الراوى وجرحه عدل واحد كما فى الرواية ام لابد من العدلين كما فى الشهادة والحق الاول وفاقا لاكثر اصحابنا والجمهور لان الرواية والشهادة وان كانتا من افراد الخبر المقابل للانشاء ولكن الشهادة اخبار قطعى عن غير الحاكم بحق الله او حق الناس الملازم للغير ولاريب ان الجرح والتعديل ليس بخبر عن الحق اللازم للغير فلم يكن شهادة والقول بعدم الفرق بين تزكية الراوى والشاهد فاعتبار العدلين فى الثانى دون الاول تفريق من غير فرق مدفوع بان الاصل وان اقتضى الاكتفاء بالواحد فى مطلق تزكية لان التزكية اذا عدل المزكى فلامعنى لقبول روايته دون شهادته لكون العدالة شيئا واحدا ولامعنى للعدالة بالنسبة الى امر دون آخر الا ان تزكية الشاهد خرج بالاجماع مع انه يمكن الفرق بينهما بان قاعدة حمل قول المسلم على الصحة وان اقتضى الاكتفاء بالواحد فيهما الا ان مزكى الشاهد لما اثبت عدالته فقد اوجب ثبات الحق الذى شهد الشاهد فيه على الغير والاصل برائة ذمته منه فيعارض القاعدة السابقة فلابد فى ترجيحها من امر آخر فزيد من

كون

كونها قول المسلم لرفع الظن الحاصل من اصل البرائة وهو بعد المزكي

بخلاف مزكي الراوي فانه لم يكن سببا لتسويه حكم الرواية الى غير الراوي

لكنه مندفع بان الخبر ايضا قد يثبت حقا على الغير حجة معتبر التعدد

كونها شهادة وفيه منع كما عرفت وان سبب اشتراط العدالة حصول

العلم بها وهو لا يحصل بالواحد والعدلان وان لم يفيد العلم لكن الظن

الحاصل من قولهما قائم مقامه شرعا وفيه منع سببيته له اذ من البديهيات

ان خبر العدل لا يفيد العلم الا اذا وصل الى حد التواتر وهو شيء آخر

مصباح للمطلق قبول الجرح والتعديل المجردين عن ذكر سببيهما اذا علم

ان راويهما يوافقنا في اسبابهما وفاقا لجمع من المحققين كصاحب المعالم

والفاضل القمي وهو المحكي عن السيد عميد الدين والشهيد الثاني خلافا

للعلامة حيث قال ان كانا عالمين باسبابهما قبلا والا فلا واختاره

بعض العامة وللباقلاني حيث اكتفى بالاطلاق في قبولهما ولبعض العامة

حيث قال بعدم الاكتفاء فيهما بل يجب ذكر السبب وللبعض الآخر

منهم حيث اكتفى به في الجرح دون التعديل وللشافعي حيث اكتفى به

في التعديل دون الجرح لنا وجوب العمل بخبر العادل كما هو المستفاد

من آية التبين مع موافقته لنا في اسبابهما احتج الثاني بانا لو اثبتنا

هما بقول غير العالم باسبابهما لا تثبتنا مع الشك بخلاف العالم وفيه ان

العالم قد يكون مخالفا في اسبابهما احتج الباقلاني بانه ان شهد من

غير بصيرة لم يكن عدلا وهو خلاف المفروض والقول بانه ربما جرح

بما لا يراه سببا له مندفع بان الاطلاق في محل الخلاف قرينة على ان

السبب من الاسباب الاجماعية والا لزم التدليس القادح في العدالة

وفيه ان اطلاق المجتهد ما يراه سببا للجرح وان كان من الاسباب الخلافية

ليس بتدليس احتج موجب ذكر السبب بان الاسباب مختلف فيها فلا بد

من ذكرها وفيه ان ذلك حسن مع عدم العلم بالموافقة او المخالفة

والا فلا يجب ذكرها احتج الشافعي بانه ربما جرح بما ليس جرحا فيجب

ذكر السبب فيه واحتج سابقه بانه ربما عدل بما ليس سببا له فيجب ذكر

سببه ومناط الاول على كثرة الاختلاف في الاسباب في التعديل فيجب

ذكرها بخلاف الجرح والثاني بالعكس وفيهما انه لا فرق بين الجرح

والتعديل مصباح فيه مسائل الاولى اذا تعرض الجرح والتعديل

الغير المشتملين على ذكر السبب قدم الارجح وان لم يكن مرجح لاحدهما

فيقدم الجرح لان فيه جمعا بين قول الجارح والمعدل اذ الاول يقول

علمت فسقه والثاني يقول لا اعلم فسقه فالعمل على الثاني تكذيب للاول

بخلاف

بخلاف العسكري فالقول بتقديم الاول او الثاني مطلقا لا وجه له واما اذا

اشتملا بالسبب كان يقول الجارح زيد قتل عمروا في يوم كذا ويقول

المعدل زيد احسن بعد ذلك اليوم فيقدم الراجح ككونه احفظ و

اورع واكثر عددا وغير ذلك الثانية لا يجوز العمل بالرواية

المصححة قبل مراجعة المسند والنظر في حال رواتها للاختلاف في اسباب

الجرح والتعديل ولعدم الامن معارضة الجرح الذي لم يطلع عليه المصحح

وكذلك الحال اذا قال العدل حدثني عدل من غير تسمية لاحتمال

كونه مجروحا ولم يطلع عليه المعدل فلا يتوجه نفيه بالاصل لوقوع الاختلاف في

التعديل والتشاجر الوكيد في كثير من الرواة فلهذا صرحوا بوجوب

الفحص والتفتيش عن كلما يحتمل وجود معارضه كما مر في العام والخاص

الثالثة لا يجوز لناقل الخبر ممن يرويه عن آخر ان يقول قال فلان

يعني به الآخر لانه كذب بل لابد ان يقول عن فلان وكذلك الحال

في ناقلي اقوال الرجال فانه ان سمع قوله منه مشافهة او رآه في كتابه

فله ان يقول قال فلان والا لم يجز ذلك كما اذا سمع من عدل او رأى

في كتابه قال فلان فانه يجب ان يقول عن فلان حتى لا يلزم المحذور

الرابعة لا يجوز العمل بالخبر المرسل وان كان من مراسيل من لا يرسل الا عن ثقة على الاصح

الواسطة لمحمد بن ابي عمير الا بعد الاطلاع على عدالة المتروك وهو ما
رواه العدل عن المعصوم من غير ملاقاته له ع بترك الواسطة اما
ناسيًا او يذكرها مبهمة كقوله عن رجل لان عدالة الراوي شرط في
قبول روايته ولم تعلم الا بذكره ومعرفته وكونه غير مرسل الا مع
عدالة الواسطة غير كاف في المقام لاحتمال وجود جارح لم يعلمه او
كونه عادلا عنده غير عادل عندنا لاختلاف الاسباب واحتجاج
القائل بجواز العمل بمبان رواية العدل عن المتروك تعديل له
لان الرواية عن غير العدل مع عدم تبين حاله تدليس مدفوع
بعدم تسليم كون رواية العدل تعديلا اذ العدل قد يروي عن غير
العدل وبعدم كون عدم التبين تدليسًا الخامس يجوز نقل
الاخبار بالمعنى بشرط كون الناقل عارفا باداء الالفاظ لئلا تقصر
الترجمة عن الاصل في افادة المعنى المراد وفاقا لاكثر اصحابنا بل يظهر
من بعضهم الاجماع لصحيحة محمد بن مسلم قال قلت لابي عبد الله ع
اسمع الحديث منك فازيد وانقص قال ع ان كنت تريد معانيه فلا
باس وما روي عنه ع اسمع الحديث فلعلي لا ارويه كما سمعته
فقال ع اذا حفظت الصلب منه فلا باس انما هو بمنزلة تعال وهلم

واقعد

د اقعد واجلس ولما رواه داود بن فرقد عنه ع وفيه قال ع تريد المعانى
قلت نعم قال ع لا باس ولورود القصة الواحدة بالفاظ مختلفة في القرآن
كقصة آدم وموسى وغيرهما ومعلوم انها كانت في الاصل اما بغير العربية
او بعبارة واحدة منها فورودها مختلفة دليل الجواز وكذلك الحال
في نقل كل واحد من المعصومين ع كلام النبي ص بالعبارة المختلفة و
احتجاج المانع بانه لو جاز التبديل للاول لجاز للثاني ايضا وهلم
جرا فربما يختل المعنى المراد وانتفت المناسبة بين الكلام الاول
والاخير وبان المتاخر يستخرج من الالفاظ فوائد لم يتفطن عليها
المتقدم فلو جاز التبديل لفاتت الفائدة ولقوله ص نضر الله امرء
اسمع مقالتي فوعاها واداها كما سمعها فرب حامل فقه الى من هو
افقه منه مدفوع بانا لم نقل بجواز التبديل الى تلك الغاية واشتراط
عدم قصور الترجمة شاهد لذلك ويظهر منه جواب الثاني واما
الخبر فلم يثبت صحته مع انه دعاء لناقل الاصل فدل على اولوية
لا على عدم جواز نقل المعنى مصباح ينقسم خبر الواحد باعتبار
احوال الراوي الى اربعة اقسام الاول الصحيح وهو ما كان
جميع رواته اماميا ممدوحا بالتوثيق مع اتصال سنده

بالمعصوم والوثاقة في اصطلاحهم عبارة عن كون الراوي عدلاً
ضابطا الثاني الحسن وهو ما كان جميع رواته اماميا ممدوحا
بدون التوثيق كلاً او بعضا الثالث الموثق ويسمى بالقوي
ايضا وهو ما لم يكن الجميع او البعض اماميا مع توثيق الكل وقد
يطلق القوي على ما كان رجاله اماميا مسكوتا عن المدح والذم
الرابع الضعيف وهو ما لم يشتمل على شروط احد الثلثة ولا حجية
فيه الا اذا انجبر ضعفه بعمل الاصحاب نعم يجوز التمسك به في اثبات
المندوبات والمكروهات للخبر المشهور من بلغه ثواب على عمل
ففعله التماس ذلك الثواب اوتيه وان لم يكن كما بلغه بل اكتفى
بعضهم فيهما بفتوى الفقيه ولذلك ترى انهم يتسامحون في ادلتهما
بما لا يتسامحون في غيرهما وكذلك لا حجية في الموثق عند ناقلهما
الاولان فالاول حجة اجماعا والثاني كالسابقين ثم اعلم ان
للخبر اقساما اخر مصطلحة عند المتاخرين ترجع الى الاربعة السابقة
كالمستفيض وهو المروي في كل مرتبة من ازيد من ثلثة ويقابله
الغريب والمسند وهو المتصل الى المعصوم والموصول وهو المتصل سنده
بنقل رواته وصل الى المعصوم ام لا فهو اعم من سابقه والمرفوع

وهو

وهو المنسوب الى المعصوم قطع او ارسل ام لا والمعلق وهو المحذوف

من اوله واحد او اكثر والمرسل وهو المحذوف من آخره او كل

الرواة والمنقطع وهو ما حذف من وسطه واحد والمعضل اى

المشكل وهو ما حذف من وسطه اكثر من واحد والمعنعن وهو

المروى بتكرير عن والمضمر وهو ما طوى فيه اسم المعصوم والعالى

وهو القليل الواسطة والمدرج وهو المشتمل على كلام الراوى و

المشهور وهو المنقول عن جماعة من المحدثين والشاذ وهو المخالف

لما رواه الاكثر المروى من الثقة والمردود وهو المخالف المروى

عن غير الثقة وقد يسمى منكرا والمصحف وهو المشتمل على التصحيف

كبريد مكان بزيد والمقبول وهو المعمول بينهم رواه الثقة ام لا

والمسلسل وهو المشترك في امر خاص كالاسم والرواية عن الاب

الى غير ذلك مما ذكر في علم الدراية ثم اعلم ان الالفاظ الدالة على

الجرح والتعديل كثيرة كقولهم ضعيف ومضطرب وغال ومرتفع القول

ومتهم وساقط وليس بشيء وكذوب ووضاع وكقولهم ثقة وعدل

وحجة وعين ووجه ومتقن وحافظ وضابط وصدوق ومستقيم

وشكور وله كتاب وكان وكيلا للامام واعتمد القميون عليه والى

باس به وعين من اعيان الطائفة ووجه من وجوه اصحابنا
ومضطلع بالرواية اى قوى وسليم الجنب اى سليم الاحاديث او سليم
الطريقة والشيخ الاجازة وروى الاجلاء عنه وفقيه وفاضل ودين
الى غير ذلك ولابد للفقيه التامل فيها ليميز ما يفيد التوثيق عن
غيره لئلا يختلط عليه الامر الباب السابع فى النسخ مصباح
النسخ فى اللغة الازالة وفى الاصطلاح رفع الحكم الشرعى بدليل شرعى
متاخر عنه على وجه لولاه لكان ثابتا فخرج بتقييد الحكم بالشرعى رفع
مقتضى البراءة الاصلية بالدليل الشرعى وبتقييد الرفع بالدليل
الشرعى خرج رفع الحكم بالموت والنوم والجنون وقيل التراخى لاخراج
المخصصات من الاستثناء والشرط وقيل الاخير لاخراج الاحكام المحدودة
الى اوقات مخصوصة كقوله صم الى اخر رمضان فان رفع وجوب الصوم
بعد انقضائه ليس بنسخ ثم اعلم انه لا خلاف بين علماء الاسلام فى جوازه
عقلا لعدم مانع من ذلك الا ما ستعرف بطلانه ووقوعه شرعا كاية
الصدقة قبل النجوى وحبس الى الممات حتى يتوفاهن الموت والذين
يتوفون ويذرون ازواجا وصية لازواجهم متاعا الى الحول غير اخراج
بآية اربعة اشهر وعشرا والتوجه الى بيت المقدس وثبات الواحد للعشرة

دو جو

ووجوب الوصية للوالدين والاقربين المغير ذالك وخالف في ذالك
اليهود فعن الشمعونية منعه عقلا وسمعا وعن العيسوية جوازه
ووقوعه وان محمدا ص لم ينسخ شريعة موسى ع بل بعث الى العرب اسمعنا
دون بني اسرائيل وخالف ايضا ابو مسلم الاصبهاني المقلب بالجاحظ
وقال بجوازه عقلا دون وقوعه حجة اليهود استحالة كون الشي حسنا
وقبيحا والجواب منع الحسن والقبح الذاتين في جميع الاشيا بل قد يكونان
بالوجوه الاعتبارات فان الشي قد يكون حسنا وقبيحا على مقتضى
المصالح وما نقلوه عن موسى ع تمسكوا بالسبت ابدا وقوله ع هذه
شريعة مؤبدة مادامت السموات والارضين والجواب منع كونهما
ودعوى التواتر غير مسموعة لعدم بقاء عدد التواتر منهم اذا استاصلهم
بخت النصر ولم يبق منهم الا يسير مع انهم يذعنون بان الله تع امر آدم
بتزويج بناته من بنيه ثم حرم ذالك في شريعة موسى واحل لنوح
كل دابة حين خروجه من الفلك ثم حرم بعضها في شريعة موسى ع
وهذا هو النسخ ولهم حجج اخرى الاعراض عنها احرى احتج الاصبهاني
بقوله تع لا ياتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه والجواب عدم
تسليم كون النسخ ابطالا بل هو بيان لمدة الحكم مع ان الضمير يمكن ان

يعود الى جميع القرآن مع ان المتبادر من الآية نفي اتيان كتاب يبطله و
تقدم كتاب يرده وقد يستدل بقوله تعـ فلن تجد لسنة الله تبديلا
ويجاب بان الفعل قد يكون مصلحة في وقت ومفسدة في آخر فهو
سنة الله تعـ مادام مصلحة فبعد كونه مفسدة خرج عن كونه سنة
بل صار الناسخ سنة فلن تجد لسنة الله تبديلا مصباح لا خلاف في
جواز النسخ بعد حضور وقت المنسوخ سوآء فعل ام لا وانما الخلاف في
جوازه قبل حضور الوقت والمشهور بين اصحابنا عدم الجواز وهو
المحكي عن جميع المعتزلة وبعض الاشاعرة وحكى عن المفيد الجواز و
هو خيرة العلامة واكثر اهل الخلاف وقيل بالتوقف والاوسط
اوسط لانه لا مانع من ذلك الا ما تخيله الخصم وستعرف ضعفه و
لقوله تعـ يمحو الله ما يشاء ويثبت والاحتمال بعدم تسليم تعلق مشيته
الله تعـ على النسخ قبل الوقت منع لا سند له مع انه لا فرق بين النسخ بعد
حضور الوقت قبل الفعل وبين قبل حضور الوقت وقد يستدل للمختار
بما روى ان النبي ص امر ليلة المعراج بخمسين صلوة ثم رجع الى ان استقر
الامر في الخمس وبان ابراهيم ع قد امر بذبح ولده فنسخ قبل حضور
الوقت وبانه يجوز تعلق المصلحة بنفس الامر والنهي دون الفعل

ورد الاول

ورد الاول بمنع صحة الخبر وبلزوم الطعن على النبي صلى الله عليه وسلم بمراجعته في الامر
المطلق والثاني بعدم تسليم كونه قبل الوقت مع انا لا نسلم كونه
مامورا بالذبح بل بالمقدمات لقوله تعالى قد صدقت الرؤيا و
الثالث بانه وجه عن محل النزاع لكونه فيما اذا تعلق النسخ بالفعل
حجة المشهور لزوم كون الشيء الواحد مامورا ومنهيا وحسنا و
قبيحا والجواب انه يجوز تغيير المصالح بتغير الاوقات مع انه معارض
بصورة النسخ قبل الاتيان بالفعل المنسوخ حجة التوقف تعارض الادلة
وقد علمت رجحان المختار مصباح لا خلاف في جواز نسخ كل من الكتاب
والسنة المتواترة وخبر الواحد بمثله وكذا الاول بالثاني والثاني بالاول
وخلاف ابي مسلم في الاول والشافعي في الرابع وبعض العامة في الخامس مما
لا يعبؤ به واحتجاج الثالث بقوله تعالى ما ننسخ من اية او ننسها نات
بخير منها او مثلها والسنة ليست بخير منه ولا مثله مع ان الضمير في نات
لله تعالى والسنة كلام الرسول مدفوع بان المراد من الخير كون الناسخ
مشتملا على مصلحة خير من مصلحة المنسوخ او مثلها وبان كلام الرسول
هو كلام الله تعالى لانه لا ينطق عن الهوى ان هو الا وحي يوحى وكذا احتجاج
الثالث بقوله تعالى لتبين للناس ما نزل اليهم فلو نسخ الكتاب قوله

لم يكن مبينا وبانّ ذلك ينفر النّاس عنه لانّ النسخ ايضا بيان لمدّة الحكم فهو

مبيّن للاحكام الثابتة ومبيّن لمدّة الاحكام المرتفعة ولانّه اذا علم انّه

مبلّغ لا مؤسّس لا يلزم النفرة وانّما الخلاف في جواز نسخ الاوّلين بالثالث

واكثر اصحابنا على عدم جوازه وحكي عن بعضهم الاجماع على ذلك وعن بعض

العامة جوازه وهذا هو الحق الّا ان يثبت الاجماع لانّه اذا حصل من

خبر الواحد ظنّ يغلب على الظنّ الحاصل منها فايّ مانع من العمل به واحتجاج

المشهور بانّهما قطعيّان وخبر الواحد ظنّي ولا يجوز ترك القطعي بالظنّي

مدفوع بانّ القطعي انّما هو متنهما وامّا دلالتهما فلا والمعتبر فيما نحن فيه

انّما هو الدلالة ولكنّ لا ثمرة للنزاع لعدم مثله او ندرته وامّا الاجماع فا

لجمهور على انّه لا يكون ناسخا ولا منسوخا وخالف بعضهم في المقامين واستدلّا

بما لا يسمن ولا يغني من جوع فلا نطيل بذكر ادلّتهما وما فيها وامّا اصحابنا

الامامية رضوان الله عليهم فالمنقول عن المرتضى ره هو عدم ناسخيّة

ومنسوخيّة محتجّا بانّ الامة مجمعة على انّ ما ثبت بالاجماع لا ينسخ

ولا ينسخ به وكذا المنقول عن الشيخ مستدلّا بانّ الاجماع دليل عقلي

والنسخ لا يكون الّا بدليل شرعي واستخير بعدم وجود الاجماع في المقام

وبانّ الاجماع دليل شرعي بلا كلام فالحق انّ الاجماع يمكن انعقاده في عصر

الشيم

النبي ص والائمة فيجوز نسخه بالآية او السنة الصادرة بين بعد انعقاده
وكذا نسخهما به وكذا النسخ الاجماع بالاجماع الا انه لا ثمرة للنزاع لعدم
وجود شيء منه في الشريعة على ما اعلم الباب الثامن في الادلة العقلية
وفيه فصلان الفصل الاول في حسن الاشياء وقبحها واصل البرائة و:
الاستصحاب مصباح لا خلاف بين علماء الاسلام في ان حسن الاشياء
وقبحها بمعنى ملائمة الطبع ومنافرته كانقاذ الغريق واطفاء الحريق و
قتل المعصوم وضرب المظلوم عقلي بمعنى ان العقل في ادراك حسن الاولين
وقبح الاخيرين ولا يتوقف ادراك ملائمتها ومنافرتها للطبع على
حكم الشارع وكذلك الحسن والقبح بمعنى صفة الكمال والنقص كالعلم
والجهل وانما الخلاف في ان الحسن والقبح بمعنى ترتب الثواب والعقاب هل
هو عقلي بمعنى ان للعقل قابلية الكشف عنها وانه اذا خلي عن العلائق
والعوائق ليحكم بان الفعل الفلاني مما يحبه الله تع ويثيب به ولا
يرضى بتركه والآخر مما يبغضه الله تع ويعاقب عليه ولا يرضى بفعله
ولا يفتقر في الوقوف على حكم الله تع فيهما الى ورود الشرع وان لم
يطلع على حكم بعض الافعال لخفائه عنه فيكون الحكم بادراكه على سبيل
الايجاب الجزئي ام شرعي بمعنى انه لا حكم للعقل فيهما بل الامر منوط على

حكم الشارع فما حسنه الشارع وامر به فهو حسن وان كان قبيحا في نظر العقل
وما قبحه ونهى عنه فهو قبيح وان كان حسنا في نظره فيكون الحكم
بنفي ادراكه على سبيل السلب الكلي فذهب اصحابنا الامامية رضوان
الله عليهم والمعتزلة الى الاول وهو المحكي عن اكثر الحكماء والبراهمة والملاحدة
والثاني مختار الاشاعرة لنا وجوه الاول لا شبهة في ان العقل يحكم
على بعض الاشياء وقبحها بالضرورة كالصدق النافع والكذب
الضار وعلى حسن بعضها وقبحه بالنظر كالكذب النافع والصدق
الضار من غير توقف الى شرع او عرف ولذلك قال به من لا يتشرع
بشرع الثاني لو خير العاقل بين رد الوديعة مثلا وتركه مع استوائهما
في جميع الجهات وعدم مرجح لاحدهما لاختار الاول على الثاني وليس ذلك
الا من جهة حكم العقل بان القانع العدل المنتقم من القوي للضعيف
لم يرض بالثاني ويعاقب عليه ويامر بالاول ويثيب به الثالث
وكانا شرعيين لزم افحام الانبياء لان النبي ص اذا قال انظروا في
معجزتي كي تعلموا صدق دعوتي فلهم ان يقولوا لا ننظر فيها حتى يجب
علينا النظر ولا يجب حتى ننظر ونعلم نبوتك النبي ص ولا يكون
له سبيل الى دفعه واما على المختار فلا يمكن القول بلا يجب علينا النظر الا

نفس

نظر وجوب النظر عقلا دفعا للضرر المظنون الرابع لو كانا شرعيين
لجاز اظهار المعجزة على يد الكاذب لانه لا يقبح عليه ثم شيئ ح فيفسد
باب اثبات النبوة ولم يعلم النبي من المتنبي فيختل الامور على العباد و
تفسد احكام المعاش والمعاد الخامس الاخبار الدالة على حجية العقل
وانه يثاب ويعاقب به وانه به يكتسب الجنان وبه يعبد الرحمن وان
الله تع حجتين حجة في الباطن وحجة في الظاهر الاول العقل والثاني
الرسول وغير ذالك مما ذكر في كتاب العقل والجهل في كتب الاخبار
استدل الاشاعرة بوجوه الاول ان افعال العباد مجبورة في الا
ضطرار والاتفاق وح فلا يوصف فعل العبد بحسن ولا قبح للاجماع
على انه لا يوصف بهما الا الافعال الاختيارية بيان ذالك ان المكلف ان
لم يكن قادرا على الترك فهو الاضطراري وان كان قادرا على الترك
فان لم يكن صدوره عنه موقوفا على المرجح فهو الاتفاقي وان كان
موقوفا على المرجح فذالك المرجح ان كان من الله تع لزم الاضطرار
وان كان من العبد فان لم يكن صدور ذالك المرجح لمرجح اخر فهو
اتفاقي وان كان لمرجح فاما من العبد لزم التسلسل واما من الله لزم
الاضطرار الثاني لو كان عقليا لما اختلف والتالي باطل لاختلاف

الفعل الواحد بالحسن تارة فيأمره الشارع وبالقبح اخرى فينهى عنه

وكذا المقدم الثالث قوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا

فانه نفى التعذيب قبل بعث الرسول فلا يكون ما حكم العقل بوجوبه او

حرمته واجبا وحراما الى آخر قوله تعالى ليهلك من هلك عن بينة و

يحيى من حي عن بينة وهي الرسول فلا حكم للعقل والجواب عن الاول

عدم تسليم الانحصار في الاتفاق والاضطرار بل نفرق ضرورة بين

السقوط وحركة المرتعش والصعود وحركة الطفرة بان الاولين ضروريان

والاخيرين اختياريان والشبهة لا تدفع البديهة مع انه يجرى في

افعاله تعالى حرفا بحرف وما هو جوابه عنه فهو جواب عما نحن فيه

مع انه يلزم عدم اتصاف الفعل بالحسن والقبح شرعا ايضا وعن

الثاني بعدم المنافاة بين كونهما عقليين ومختلفين وانما ينافي

الاختلاف بكونهما ذاتيين وعن الثالث والرابع بان دلالتهما

لفظية ظنية وهي لا تعارض الدليل القاطع العقلي مع ان الرسول

اعم من الظاهري والباطني وكذا البينة مصباح لا خلاف بين

المجتهدين في ان ما لا نص فيه وما اشتبه موضوع الحكم الاصل

فيها البرائة والمراد من الاصل هنا الراجح او القاعدة لا الاستصحاب

والدليل

والدليل لان لهما مقاما آخر منفرديں بالبحث عنهما فالمعنى الراجح عند
العقل براءة الذمة او القاعدة المستفادة من العقل براءة الذمة لانه
لا يحسن التكليف الا بعد البيان والمراد من ما لا نص فيه ما لم يدل عليه
دليل شرعي ولا على ما يندرج ذلك فيه كشرب الغليان فانه لا نص
على حرمته ولا على حرمة شرب مطلق الدخان حتى يندرج حكم الغليان
فيه فالاصل براءة ذمة الشارب عن الحرمة والمراد من النص هو الاعم من
اللفظي والعقلي القاطع وان قل انفكاك العقلي عن اللفظي والمراد من
المشتبه فيه موضوع الحكم ما كان حكم الافراد معلوما ولكن اشتبه علينا
دخوله في اي فرد منها فلو ارتفع الاشتباه وحصل العلم بكونه داخلا
في احدها بعينه لعلم حكمه ولم يحتج الى دليل آخر في معرفة ذلك الحكم كا
للحم الملتقط فانا نعلم انه على قسمين ميتة ومذكى وحرمة الاولى و
حلية الثاني من الاحكام المعلومة ولكن اشتبه علينا الموضوع ولا
ندري ان الملتقط هل هو ميتة حتى نحكم بحرمته او مذكى لنحكم :
بحليته ولولا الاخبار الدالة على ان الاصل في اللحوم الحرمة حتى نعلم
انه مذكى لحكم بالبراءة عن حرمته وبالجملة لا شبهة في حجية اصل
البراءة في المقامين عندهم ووافقهم الاخباريون في الثاني واختلفوا

في الاوّل والمشهور بينهم التوقف ومنهم من حكم بالحرمة ظاهرا ومنهم من

قال بالحرمة واقعا ومنهم من اوجب الاحتياط وعن بعض الاخبارييّن

انّ اختلافهم مع المجتهدين فيما لا نصّ فيه فيما اذا دار الامر بين الحرمة و

غيرها من الاحكام و امّا اذا دار الامر بين الوجوب وغيره منها سوى

الحرمة فهم ايضاً يقولون بالبرائة كالمجتهدين حجة المجتهدين من وجوه

الاوّل الاجماعات المنقولة من الصّدوق والمحقّق والعلاّمة وكثير

من المتأخرين وينقل ذلك عن ظاهر الشيخ والمفيد والكليني الثاني

انّ العقل يحكم بعدم جواز التكليف الاّ بعد البيان واذ لا بيان فلا

تكليف الثالث انّا نقطع بانّ المسلمين في عصر النبي ص والائمة ع

بل في جميع الاعصار والامصار لم يكونوا متوقفين في حركاتهم وسكناتهم

وماكولهم ومشروبهم وغير ذلك من متعلّقات الاحكام على رخصة

الشارع واباحته بل كانوا يرتكبون المذكورات على سبيل الاباحة

حتى يثبت فيها حكم من الشارع الرّابع استصحاب عدم التكليف السّابق

الخامس قوله تع وماكنّا معذّبين حتى نبعث رسولا وعدم التعذيب

كناية عن عدم الايجاب والتحريم فالمعنى وماكنّا نوجب شيئا على

احد او نحرّمه عليه الاّ بعد بعث الرّسول الظّاهري او الباطني اليه

السّادس

السادس قوله تع ليهلك من هلك عن بينة السابع قوله تع لا يكلف الله
نفسا الا ما آتاها وغير ذلك من الآيات الدالة على عدم المؤاخذة و
التكليف الا بعد البيان الثامن ما روى عن ابي عبد الله ع كل شيئ
مطلق حتى يرد فيه امر او نهي يعني كل شيئ مطلق عنانه وغير مقيد بزجر
الشارع في تركه او فعله حتى يرد فيه زجر في الترك او الفعل والاخبار
في هذا الباب كثير كخبر رفع القلم عن التسعة ومنها ما لا يعلمون وظاهر
ان رفع القلم عما لا يعلمون ظاهر في الاباحة الشرعية وخبر ما حجب الله
علمه عن العباد فهو موضوع عنهم وغير هما حجة الاخبار بين وجوه الاول
قوله تع ولا تقف ما ليس لك به علم الثاني قوله تع ولا تلقوا بايديكم
الى التهلكة الثالث الموثق المروى عن ابي الحسن موسى ع وفيه وما
لكم والقياس انما هلك من هلك قبلكم بالقياس اذا جاءكم ما تعلمون
فقولوا به وان جاءكم ما لا تعلمون فها واهوى بيده الى فيه الرابع
الحسن المروى عن ابي عبد الله ع وفيه فقال ان يقولوا ما يعلمون ويكفوا
عما لا يعلمون فاذا فعلوا ذلك فقد ادوا الى الله حقه الخامس الخبر
المشهور عن النبي ص قال ص حلال بين وشبهات بين ذلك فمن ترك
الشبهات نجى عن المحرمات ومن اخذ بالشبهات ارتكب المحرمات وهلك

من حيث لا يعلم والجواب هذه كلّه انّا نقول بمضامينها ونكفّ عمّا لم نعلم
وامّا حكمنا بالبراءة فيما لا نصّ فيه فهو من علمنا بانّ الحكم فيه هو ذلك لا غير
بالكتاب والسنّة والاجماع مع انّهم لم يقولوا بحجّية الكتاب فكيف يستدلّون
به مع انّ الادلّة الدالّة على حجّية اصل البراءة لكونها اجماعًا وعقلًا قاطعًا
وخبرًا معمولًا مشهورًا اقوى من ادلّتهم فيطرح ذلك او يؤوّل مع انّ تلك
الادلّة على فرض دلالتها للتوقّف شاملة للشبهة في الموضوع ولمّا دار الامر
فيه بين الوجوب وغير الحرمة وهم يقولوا بالتوقّف فيهما بل يتمسّكون باصل
البراءة في المقامين فما هو جواب لهم في المقام فهو جواب للمجتهدين بلا
كلام وهيهنا اعتراضات اخر لا يليق ذكرها في المختصر ولعلّ حجّة القول
الثاني افادة تلك الاخبار ترك الشبهات الظاهر فيه انّ كانت حلالًا
في الواقع فيكون ارتكابها حرامًا ظاهرًا فالحرمة الشرعية هي الحرمة الواقعية
وقد عرفت جوابهما بقي الكلام في دليل موجب الاحتياط والظاهر عدم
الفرق بينه وبين القول بالتوقّف لانّ من قال بالتوقّف قال بالاحتياط
وبالعكس امّا الاوّل فلانّ التوقّف عبارة عن السكوت من الفتوى
في الواقعة الخاصّة لعدم العلم بالحكم في تلك الواقعة ثمّ امّا ان
يتمسّك باصالة البراءة كالمجتهدين او بالاحتياط كما هو شان الاخباريين

ومعلوم

ومعلوم ان الاخباري المتوقف لايتمسك هنا باصالة البرائة فيلزمه
التمسك بالاحتياط عبارة عن الاخذ بالايحتمل الضرر او كان اقل ضررا
او انما يحصل ذلك اذا توقف عن الفتوى في الواقعة الخاصة الغير
المنصوصة فعلم ان حجة القول الرابع هو حجة الاول وعنهما قولين
لايخلو عن الخفاء ثم لايخفى عليك ان ادلة اخباريين وهنا هي ادلة
للقول بوجوب الاحتياط والجواب الجواب فلا حاجة الى افراده في
باب آخر مصباح ذكر بعضهم لجواز التمسك باصل البرائة شروطا
الاول الفحص عن الدليل حتى يحصل الظن بعدمه فيتمسك به لان المكلف
اذا علم ان في الشرع احكاما منصوصا عليها مبينة ببيان الشارع والعقل
لايبلغ الى منافع كثير من المامورات ومضار كثير من المنهيات بل يتوقف
فهمها الى نص الشارع فكيف يجوز الحكم بالاباحة قبل الفحص والتفتيش
ولانه لوجاز التمسك به قبل الفحص لانسدت ابواب الاحكام و
انطوت طرق الاحتياج الى الحكام فنتمسك به في كل ما ورد علينا
من المسائل الشرعية وهذا شرط وجيه لاينكره احد على ما اعلم الثاني
ان لايكون مثبتا لحكم آخر فلا يجوز التمسك به لو كان كذلك كما اذا قيل
في الانائين المشتبهين الاصل برائة الذمة عن الاجتناب عن احدهما

فان ذلك يوجب وجوب الاجتناب عن الآخر وفيه انه لولا الاجماع
والنص على وجوب الاجتناب عنهما لحكمنا بجواز استعمال احدهما باصل
البرائة لان العقل يحكم قطعا بجواز التمسك به في ما لا دليل عليه وان كان
مثبتا للآخر كما اذا شككنا في اشتغال ذمتنا بخمسة دنانير وكان عندنا
ذلك فالتمسك بالبرائة من الدين يوجب اخراج الخمس فنتمسك به
ونخرجه ولا مانع من ذلك اصلا ولا اظن الخصم مخالفا في ذلك وانما
اوقعه في الوهم المثال المذكور ولم يتفطن على ان الاجتناب من الانائين
منصوص عليه لا انه لعدم جواز التمسك بالاصل في امثاله المقام الثالث
ان لا يكون التمسك به موجبا لضرر مسلم او من في حكمه لان نفي ضرر
والضرار عن الدين يمنعه فلابد من الحكم بالتدارك لو فعل الضرر
كما اذا امسك رجلا فهرب دابته فلا يجوز التمسك باصالة برائة ذمة
الممسك عن الضمان لكونه سببا للضرر المسلم بلا جبران وفيه ان نفي
الضرر من الاخبار المروية عنهم ع وقد فرضنا جواز التمسك به بعد
الفحص واليأس فاذا كان ذلك الدليل موجودا فكيف يتمسك به فلا
وجه لجعله شرطا له الرابع ان لا يكون ما يتمسك فيه بالاصل جزء عبادة
لانها توقيفية فان ورد النص بالاجزاء فلا يمكن التمسك في نفي بعضها

بالاصل

بالاصل والّا فلا يجوز ايضا لانّ شغل الذمة اليقينية لا يرتفع الّا

ببراءتها اليقينية وهي تحصل بالاتيان بجميع المحتملات فكيف ينفى

بعضها بالاصل وفيه ان شغل الذمة اليقينية لم تحصل الّا بالاجزاء

المنصوصة واما غيرها من المحتملات فلا مانع من نفيها بالاصل

مصباح الاستصحاب هو الحكم على وجود الشيء الموجود في السابق

المشكوك في اللاحق واختلفوا في حجيته فذهب بعضهم الى لزوم الحكم

ببقاء الشيء على ما كان فلا يفتقر ذلك الى دليل في الآن الثاني وهو

المحكي عن المفيد واكثر الاصوليين وذهب بعضهم الى عدم جواز الحكم

به فيه بلا دليل وهو المنقول عن المرتضى وجماعة من العامة وههنا

اقوال منتشرة لا نطيل بذكرها لنا على المختار الاوّل وجوه الاوّل

انّ المقتضي وهو دليل الحكم موجود والمانع مفقود لعدم مانع الّا

احتمال طرؤ ما يزيل الحكم الاوّل وهو معارض باحتمال عدم طرؤه

فاذا تساقطا بقي الحكم الثابت سالماً عن المعارض الثاني انّ الوجدان

السليم يحكم ببقاء وجود الموجود وعدم المعدوم على حسب استعداد الاشياء

وامكان وجودها او عدمها الى ان يطرء مانع رافع الحكم الاوّل

المتحقق ويشهد بذلك ما يرتكبه العقلاء من ارسال المكاتيب

د المسافرة الى البلدان واهداء التحف والصلات الى الاخلاء النائية وغير ذالك فلو لم يكن تحكم عقولهم الكاملة بوجود المذكورات فى الآفاق اللاحقة لما ارتكبوا هذه الافعال بل كان فاعلها يعد سفيها او مجنونا

الثالث الاخبار المستفيضة الدالة على حجيته كصحيحة زرارة عن الباقر ع وفيها ولا ينقض اليقين بالشك ابدا ولكن ينقضه بيقين آخر والمفرد المحلى باللام يفيد العموم لكونه فى كلام الحكيم ولما حقق فى محله من كونه حقيقة فى تعريف الجنس ويؤيده التاكيد بلفظ ابدا وكصحيح آخر وفيه قلت فان ظننت انه قد اصابه ولم ايقن فنظرت فلم ار شيئا ثم صليت فرايت فيه قال تغسله ولا تعيد الصلوة قلت لم ذالك قال لانك كنت على يقين من طهارتك ثم شككت فليس ينبغى لك ان تنقض اليقين بالشك ابدا وكصحيح آخر وفيه لا ينقض اليقين بالشك وكقول الصادق ع كل شيئ نظيف حتى تعلم انه نجس وكل ماء طاهر حتى تعلم انه قذر وغير ذالك مما يتعسر ايراد كله وقد يستدل على حجيته بالاجماع على اعتباره فى بعض المسائل كتيقن الطهارة والشك فى الحدث وعكسه وتيقن طهارة الثوب والجسد والشك فى نجاستهما وبناء الشاهد على ما شهد به متى لم يعلم رافعه فيكون حجة وفيه ان الاجماع فيها مغن عن الاستصحاب مع ان

ان القدر المجمع عليه فيها هو عدم نقض اليقين بالشك لا اعتبار الا
ستصحاب احتج المانع بوجوه الاول الايات والاخبار الدالة على حرمة
العمل بالظن وقد عرفت جوابها فيما مر الثاني للجواز اثبات المسئلة الاصولية
بالادلة الظنية وقد عرفت عدم الفرق بين اثبات الاصول والفروع بها
الثالث ان الاستصحاب لا يفيد الظن فكيف يكون حجة وفيه انه مكابرة
لا يليق بالجواب الفصل الثاني في القياس مصباح القياس في اللغة
التقدير والمساواة كقولك قست الثوب بالذراع اى قدرته به وفلان
لا يقاس بعمرو ولا يساويه وفي الاصطلاح اجراء حكم الاصل في الفرع لجامع
بينهما والجامع علة كالحكم على حرمة الفقاع قياسا على الخمر لجامع
بينهما وهو الاسكار فانه كان علة لثبوت الحرمة الخمر فاينما وجد فيحكم
على حرمته ثم العلة اما مستنبطة وهي ما استفيدت من العقل او منصوصة
وهي ما استفيدت من كلام الشارع ولا خلاف بين اصحابنا الا ابن الجنيد
في اقدمه في حرمة العمل بالاولى ووافقنا بعض العامة في ذلك لا
للايات والاخبار الدالة على حرمة العمل بالظن كما استدل بها بعضهم
لما تقدم من كونها ظاهرة في اصول الدين بل للاخبار المستفيضة من طرق
الخاصة والعامة الدالة على حرمة العمل بالقياس بل ادعى بعضهم

طع
تواترها بل صار ذلك من ضروريات مذهبنا كحلّ المتعة مع ان العقل القا
يتكر حجيته لانه انما كان مبنى الشرع على جمع المختلفات وتفريق المتفقات
كحكمه بنزح الاربعين بموت الكلب والخنزير والشاة مع اختلافها وبنزح
السبعين للكافر والاربعين للخنزير مع اتفاقهما حكما ويحرم صوم يوم
العيد ووجوب السابقة وندب لاحقه ويقطع اليد للسارق دون
الغاصب فكيف يجوز حجيته ويعنى الظن الحاصل منه حجة المجوزين من
وجوه الاول قوله تعالى فاعتبروا يا اولى الابصار فان العبور هو
المجاوزة والقياس عبور عن حكم الاصل الى الفرع الثاني قوله تعالى ان
انتم الا بشر مثلنا فان الكفار قاسوا نبيهم على انفسهم في كونهم بشرا
غير نبي ولم يرد الله تعالى عليهم القياس الثالث بعض الاخبار الواردة
بطريقهم الراجع على الصحابة من غير نكير والجواب عن الاول ان
المراد من الاعتبار الاتعاظ وعن الثاني عدم تسليم عدم الرد
اللغوي ان نبيهم رد عليهم بقوله ان نحن الا بشر مثلكم ولكن
الله يمن على من يشاء من عباده وعن الاخير بعدم تسليما
مصباح لا خلاف في حجية القياس المنصوص العلة لان الشارع
انما نص على العلة وعرفنا انها الباعثة لذلك الحكم فاينما وجدت
العلة

العلّة وجد المعلول من غير تخلّف بل يمكن القول بانّه ليس بقياس لكونه مستفاداً

من كلام الشارع فكانّه قضية كليّة مستفادة من الشرع يندرج تحته

ما هو افراده مع انّ القدر المتيقّن من الاقيسة المحرّمة هو

المستنبطة لانّهم عليهم السّلام كانوا رادعين لاهل القياس عن العمل

بما ابدعوه من جهة عقولهم القاصرة ونفوسهم النّاقصة وما نحن فيه

ليس من هذا القبيل مع انّ بين الاخبار الدّالة على حرمة القياس وبين

ما دلّ على وجوب العمل بمدلولات الاخبار عموماً من وجه فيرجع

الى المرجّح الخارجي والشهرة القريبة من الاجماع في حجية المنصوصة و

اصالة عدم الحرمة وجواز العمل بالظنون مرجّح لذلك وخالف في ذلك

المرتضى ره فلم يجوّز العمل به محتجاً بما حاصله ان الشيئين قد يشتركان

في علّة واحدة ويكون في احدهما مصلحة وفي الآخر مفسدة في حال من

الاحوال وزمان من الازمنة فكيف يقاس احدهما بالآخر لمجرّد وجود

العلّة فيهما والجواب انّ الشارع اذا نصّ على العلّة فالاعتبار على وجودها

واما تعليل الاحكام بالمصالح فامر عليحدة ليس من محلّ النزاع ثمّ اعلم انّ العلّة

المنصوصة اما مستفادة من الاجماع او الكتاب او السنّة اما الاوّل فكا

من قوله عم اغسل ثوبك من ابوال ما لا يؤكل لحمه الى وجوب الاجتناب عن البول

والماكول والمشروب والمسجد والمصحف وغيرها مما يشترط فيه الطهارة
واما الكتاب والسنة فالعلة اما مستفادة منهما على تصريح اللفظ كقوله تع
لعلة كذا او لاجل كذا او لانه كذا او كي او اذن يكون كذا وكذا اللام والباء
وان كانتا اقل صراحة من المذكورات لاحتمالها لمعان اخر او بظاهره كدلالة
التنبيه والايماء المحسوبة من اقسام الدلالة الالتزامية وهي كون الحكم
مقترنا بما لو لم يكن علة له لبعد الاقتران كقوله ص كفر بعد قول الاعرابي هلكت
واهلكت وواقعت اهلي في نهار رمضان فان الحكم بالتكفير انما اقترن
بالمواقعة فيه علم انها علة له فيصير الكلام في قوة ان يقال اذا واقعت في نهار
رمضان فكفر فلا يكون للاعرابية والاهلية دخل في وجوب التكفير بل كلما وجدت
العلة وجب الحكم وان كان هنديا واجنبية والظاهر ان هذا ايضا
حجة من باب المنصوص العلة لان الدلالة التنبيه مبتنية على الا
ستفادة من اللفظ من باب الالتزام وهو حجة كالمطابقة و
والتضمن وليس ذلك من باب تنقيح المناط اعني الحاق حكم الفرع با
الاصل بالغاء الفارق بينهما واثبات الجامع به مصباح اعلم
ان اهل القياس ذكروا المعرفة العلة طرقا عديدة لا حجية فيما عندنا
الا انا نذكر نبذة منها المعرفة اصطلاحاتهم الاول تنقيح المناط وهو
الحاق

لحاق حكم الفرع بالاصل بالغاء ما هو فارق بينهما واثبات الجامع بذلك
الالغاء فيقال يجب التكفير للصدى اذا واقع الاجنبية في نهار رمضان
قياسا على الاعرابي المواقع اهله فيقال انه لا فرق بين الاصل والفرع الا
في الاعرابية والاهلية ومما لا يؤثر ان في الحكم فثبت ان علة التكفير
هي المواقعة فيسقط وقد افرط الحنفية وقالوا لا مدخلية للوقاع
ايضا فيكون فعل المفطرات فيها ايضا علة للتكفير الثاني تخريج المناط
وهو تعيين العلة في الاصل بمجرد ابداء المناسبة بينها وبين الحكم
من دون نص واستنباط كتعيين الاسكار لتحريم الخمر للمناسبة بين
الاسكار والتحريم فيحكم بتحريم النبيذ لكون العلة موجودة فيه وقد
يسمى ذلك مناسبة لوجودها بين العلة والحكم واخالة لانه يخال
اي يظن انه علة الثالث تحقيق المناط وهو الاجتهاد في وجود
العلة المعلومة عليتها بنص او استنباط في الفرع الرابع الدوران
وقد يسمى بالطرد والعكس وهو ان يستلزم الحكم شيئا وجودا وعدما
كاستلزام الحرمة بالاسكار فانها دائرة معه وجودا وعدما
فقبل حصول السكر حلال وبعد انقلاب الخمر خلا حلال وفي حال
الاسكار حرام فعلم انه علة للحكم فاينما وجد وجد الحكم الخامس السبر

والتقسيم وهو حصر الاوصاف الموجودة فى الاصل الصالحة للعلية فى عدد
بالاستقراء ثم ابطال بعضها وابقاء بعضها وهو الذى يدعى انه العلة مثل
ان يقال فى قياس الذرة على الحنطة فى الربوية بحثنا عن اوصاف البر ولم
نجد فيه ما يصلح علة للربوية الا كونه طعاما او بقلا او مكيلا لكن المطعومية
والبقلية لا يصلح لذالك فتعين المكيلية ثم اعلم انهم قد يستدلون با
لاستحسان والمصالح المرسلة فالاول عبارة عن حصول رجحان
فى نفس المجتهد بطبعه او بعادته من دون امارة شرعية والثانى
عبارة عن دفع ضرر او جلب نفع للدنيا او الدين بحيث لم يعتبرهما
الشارع كضرب المتهم للسرقة صيانة للاموال وعدم كونهما حجة عندنا
لم نتعرض لادلتها وما فيها مصباح لا شبهة فى حجية الاستقراء
التام وافادته القطع وهو الحكم على الكلى بما وجد فى جميع جزئياته
كالحكم بالتحيز على الجسم لما وجدنا جميع جزئياته من الحيوانات و
النباتات والجمادات متحيزا لكنه فى الاحكام الشرعية قليل بل
لم نطلع على فرع فيها كذالك واما الناقص وهو الحكم على الكلى
بما وجد فى اكثر جزئياته والظاهر عدم حجيته لانه داخل تحت
القياس المحرم لشمول ادلة حرمته له فاحتجاج بعض الاساطين
بحث

بحجية بافادته الظن بالحكم الشرعي معارض بالقياس فانه لا ريب
في افادته الظن ثم اعلم ان القياس بطريق اولى وهو ما كان الجامع
فيه اقوى في الفرع من الاصل حجة انا علم ان علية العلة مستفادة
من النص الصريح والظاهر والاجماع لا اذا كانت مستفادة من الدوران
والترديد وغيره كقوله تعالى ولا تقل لهما اف فانه يدل على تحريم الضرب
بطريق اولى لان العلة المستفادة من النص والاجماع هو اذى الوالدين
ولا ريب في انه اقوى في الضرب وليس ذلك من باب القياس ولا
المنطوق بل انما هو من باب المفهوم الموافق المعبر عنه بفحوى
الخطاب ولحن الخطاب كما مر في اوائل الكتاب لان تحريم الضرب من
لوازم اللفظ مع قطع النظر عن تخيل الاصل والفرع والجامع احتج
الاول بانه لو لم يتخيل الاصل والفرع والجامع وكونه آكد في
الثاني لما حكم بتحريم الضرب واحتج الثاني بان تحريم التأفيف
عبارة عن تحريم الاذية للتبادر وانت خبير بلفظية النزاع
وغناء الحجتين عن الجواب الباب التاسع في الاجتهاد والتقليد
مصباح الاجتهاد في اللغة تحمل المشقة وفي الاصطلاح استفراغ
الوسع في تحصيل الظن او القطع بالحكم الشرعي الفرعي والمراد

باستفراغ الوسع ببذل تمام الطاقة الى ان يحس من نفسه العجز عن الزيادة
والتقليد في اللغة تعليق القلادة من العنق وفي الاصطلاح اخذ العامي
الاحكام الفرعية من الفقيه فالاخذ عن الرسول والامام ليس بتقليد
وكذا اخذ الفقيه الاحكام من الاجماع ورجوع القاضي الى الشاهد وهو
واجب في المسائل الفرعية على كل من لم يبلغ رتبة الاجتهاد فلا يجب الاجتهاد
على كل مكلف عينا كما عليه اكثر اصحابنا بل نقل عليه الاجماع عن جماعة من
الاصحاب كالسيد المرتضى والشهيد وغيرهما من الخاصة والعامة وخالف
فيه بعض قدمائنا وفقهاء حلب على ما حكي عنهم فاوجبوا الاستدلال
على العامي وخلاصة استدلالهم رجحان ظن المكلف على ظن غيره فا
لعامي اذا احتاج الى حكم فعرضه العالم دليل ذالك الحكم من الاجماع وغيره
فقد حصل له الظن بذالك الحكم وانت خبير بانه عين التقليد
بل ذالك غير ممكن في اكثر الاحكام والحق انه واجب كفائي لان
المعهود المتداول من زمن الائمة الى زماننا هذا هو افتاء البعض
واستفتاء الآخرين وذالك اجماع على المطلوب مضافا الى الاجماعات
المنقولة ولقوله تعم ولو لا نفر من كل فرقة الخ وفاسئلوا اهل
الذكر ان كنتم لا تعلمون والمشهورة الى خديجة عن ابي عبد الله

جعفر قال

حيث قال ع انظروا الى رجل منكم يعلم شيئا من قضايانا فانى قد جعلته
قاضيا فتحاكموا اليه ولمقبولة عمر بن حنظلة ولقوله ع لابان افت و
غيرهما من الاخبار الدالة على جواز اخذ الجاهل عن الفقيه ولو كان
واجبا عينا لما جاز ذلك ولانه لو كان كذلك لزم العسر والحرج
واختلال النظام ثم اعلم انهم اختلفوا فى جواز التجزى فى الاجتهاد و
الحق كما هو المشهور ان العالم اذا حصل له ما هو ادلة لبعض الاحكام
بحسب ظنه او علمه وفهم ان ادلة المسئلة المعينة هى هذه الاخبار
والآيات وعلم ان لا معارض لها وعلم وفاقية المسئلة وخلافيتها و
كان عالما بالاصول وطريقة الاستدلال جاز ان يعمل بظنه فى تلك
المسئلة وان يقلده الناس فيها لانه مساو للمجتهد المطلق على ذلك
التقدير فى تلك المسئلة فكما جاز الاجتهاد فيها للمجتهد فى الكل فكذلك
المتجزى ولمشهورة ابى خديجة السابقة فان لفظة شيئا ظاهرة
فى بعض الاحكام واحتجاج المانعين بان كلما يفرض جهله يجوز تعلقه
بالمسئلة التى اجتهد فيها فلا يحصل له ظن عدم المانع من مقتضى ما
يعلمه من الدليل وبان الاصل حرمة العمل بالظن خرج ظن المجتهد
المطلق بالاجماع وبقى ظن المتجزى تحت المنع وبلزوم الدور وبانه

ان صحة اجتهاد المتجزی فی المسائل موقوف علی صحة اجتهاده فی جواز
التجزی وصحة اجتهاده فی جواز التجزی موقوف علی صحة اجتهاده
فی المسائل مدفوع بان المفروض عدم وجود ما یتعلق بتلک
المسئلة مما یجهله وحصول جمیع ما هو دلیل لها وبان الاصل جواز
العمل بالظن بعد انسداد باب العلم وبان صحة اجتهاد المتجزی فی
المسائل الفقهیة وان توقف علی صحة اجتهاده فی جواز التجزی لکن
صحة اجتهاده فی جواز التجزی لا یتوقف علی صحة اجتهاده فی المسائل
الفقهیة بل انما یتوقف علی صحة دلیله الذی استدل به فی اثبات هذه
المسئلة الاصولیة مصباح اعلم ان للاجتهاد شرائط لو لم تحصل لم
یحصل منها معرفة معانی الالفاظ اللغویة والعرفیة مما یحتاج الیه
فی معرفة معانی الآیات والاخبار ولو بالرجوع الی الاصول الموصولة
کالقاموس والصحاح وغیرهما ویدخل فی ذلک معرفة التصریف والنحو
لکونهما من العلوم المفسرة لمعانی اللغات المرکبة ومنها علم المیزان
فان الاحکام الشرعیة لکونها نظریة تحتاج الی قانون یعرف به
صحیح نظر وفاسده ومنها اصول الفقه لتوقف الاستنباط علیها
بل انما هی من اهم العلوم للفقیه ولابد ان یعرفها بالاستدلال لئلا

یکون مقلدا

يكون مفلدا للرجال ومنها علم التفسير ويكفي معرفة معاني الآيات التي

تستنبط منها الاحكام وهي قريب من خمس مائة آي ومنها معرفة الاخبار

وتميز صحيحها من غيره ومنها معرفة الرجال وتميز عدولها من غيرها

ومنها معرفة فتاوى الفقهاء وادلتهم واختلافاتهم ومواضع اجماعاتهم

لتمكين من ترجيح الاقوى على غيره ولئلا يخالف الاجماع ومنها القوة

القدسية التي هي العمدة في هذا الباب ولا تحصل الا بفضل الله

على عبده وتحلية النفس بالصفات الحميدة وتخليتها عن الخصال

الرذيلة والتوسل الى خالق العباد والتشبث باذيال النبي وآله

الامجاد وبذل الجهد في مارسة كتب الاستدلالية للاصحاب

رضوان الله عليهم اجمعين واما علم الكلام فلا شبهة في عدم كونه

من شرائط الاجتهاد وانما هو واجب للجميع وذكر بعضهم شروطا

اخرى الاعراض منها اخرى مصباح اعتق جواز بناء المجتهد في

الفتوى على الاجتهاد السابق وعدم وجوب تكرار النظر بتكرر الفضية

وفاقا لاكثر المحققين لان الواجب على المجتهد تحصيل الاحكام من

الادلة وقد حصلها منها واما وجوب النظر بعد ذلك فحكم شرعي

يحتاج اثباته الى دليل شرعي مع ان فيه عسرا شديدا وحرجا وكبدا

احتج المانع بانه يمكن ان تحصل له بكثرة الممارسة والاطلاع
لم يطلع عليه قبل ذلك قوة لم تكن حاصلة فيتجدد داي في
الحكم بتجدد النظر وفيه ان بعد تحصيل الاحكام من ادلتها اذ
له مقدمة قطعية وهي وجوب عمله وعمل مقلده بتلك الاحكام
واحتمال حصول تلك القوة لا يعارض تلك المقدمة القطعية
هذا مقتضى قاعدة الاستصحاب ولا ريب ان الثاني احوط
المشهور عدم جواز تقليد الموتى بل نقل الاجماع في ذلك
الاصحاب واحتجوا بان الادلة الدالة على جواز التقليد
المنقولة والاخبار انما هو مختصة بالاحياء واما العسر
الدال على جوازه مطلقا فيندفع بتقليدهم مع انه لا قول للميت
لان الاجماع لا ينعقد مع خلافه حيا وينعقد بعد موته فلولا
قول الميت ميتا لما انعقد ذلك احتج المجوز بان باب العلم بالا
مفسد في امثال زماننا ولا مناص عن العمل بالظن فاذا ظن
ان فتاوى مثل الشهيد ره قد حصل من ظنون اقوى مما حصل
عند فتاوى الحي فاي مانع من العمل بها مع ان الدليل الدال
حجية مطلق الظنون قطعي لا يقبل التخصيص فكيف يخرج

هذا القسم من ظنّ المقلّد وهذا هو الحقّ والجواب عن
ادلّة المانعين امّا عن الاوّل فبان الاجماع المنقول والاخبار
الدالّة على تخصيص التقليد بالاحياء انّما هي ادلّة ظنية لا تعارض
القطعي وامّا عن الثاني فبانّه لا يناسب مذهبنا لعدم الاعتبار
باحاد المجمعين عندنا وانّما العبرة بالاجماع لكونه كاشفا عن
راى المعصوم فلا ضرر لمخالفة الحي او الميت بالاجماع اذا حصل
العلم براى المعصوم مصباح اعلم انه لا يمكن تعارض القطعيين
لعدم جواز اجتماع النقيضين ولا قطعي وظنّي للزوم تقديم
القطعي فانحصر التعارض في الظنيين فلمّا كان تعارضهما على ثلثة
اوجه لكون النسبة بينهما امّا عموما وخصوصا مطلقا او من وجه
او تباينا وكان الواجب في الاوّل حمل العام على الخاص كما تقدم وفي
الاخيرين الرجوع الى المرجّحات وتقديم الراجح فلا بدّ من ذكر
المرجّحات ثم ان المرجحات يتصور في جميع الادلّة الظنية ولكنهم
لمّا خصّوا الكلام بذكر مرجحات الاخبار وقاسوا عليها مرجّحات
سائر الامارات فنحن اقتفينا الاثر وخصّصنا الذكر
نقول الترجيح هو اقتران الدليل بما يقوى به على معارضه

وهو اما من جهة السند او المتن او الامور الخارجية اما الاول

فكعلو السند فانه لقلة الواسطة مامون من الغلط والخلل فيقدم

على سافله وكثرة الرواية اى تعددها فى كل طبقة لتعاضد الظنون

الحاصلة من الطبقات بعضها ببعض فيقدم على قليلها ورجحان

راوى احديهما على الاخرى من حيث زيادة الثقة والورع و

الفقاهة والضبط وكثرة المزكين واعدليتهم فانه لا شبهة فى

قوة الظن الحاصل من روايته واما الثانى فكالمسند على المرسل

والمروى باللفظ على المروى بالمعنى والمأكد على العارى

عن التاكيد والحقيقة على المجاز كما ان اقرب المجازات على

ابعدها واقلها على اكثرها والمجاز على المشترك وقيل

بتقديم الفصيح والافصح على غيرهما وليس بشئ لانه لا يخفى

على من تتبع الاخبار الفرعية انهم ع لم يعتنوا ابشان الفصاحة

لكون تلك الاخبار قريبا من كلام الرعية واما الثالث فكا

المعتضد بدليل آخر على غير المؤيد به وماعمل به المشهور سيما

القدما رضوان الله عليهم على غيره والمخالف للمخالف على المؤالف

لما ورد به النص المشهور والموافق للاصل ويسمى مقررا على

المخالف

المخالفه وليسمى نافلا على خلاف فى ذالك والحق ما قلنا ه
لاعتضاء المفرد بالاصل فلا يعارضه غير المؤيد ايدنا
الله بتفضلاته العميم وثبتنا على النهج القويم وشد قلوبنا
بولاية الائمة وجمع بيننا وبينهم يوم الغمة قد فرغ
من تسويده مؤلفه المفتاق الى رحمة الملك الخلاق فى اول
المحرم من شهور سنة الف ومائتين وثمانية وعشرين:
حامدا ومصليا

تمت
م م م
م م
م

ابتدء رب تمم بالخير والسعادة

وبه نستعين

بسم الله الرحمن الرحيم

ابهى اصل يبتنى عليه الخطاب واولى قول

فصل ينتمى اليه اولوا الالباب حمد من تنزه عن

وصمة التحديد والقياس وتقدس عن ادراك

العقول والحواس والصلوة على افضل من ارسل

لتبليغ الاوامر والنواهى واشرف من عرفه

اسرار

اسرار الحقايق كما هي وآله الذين من انوارهم

تقتبس الاحكام وبآثارهم تعرف مسائل الحلال

والحرام صلوات الله عليهم ما دامت الفروع

على الاصول والاجناس منقسمة بالفصول وبعد

فيقول راجي عفو ربه الغني محمد المشتهر ببهاء الدين

العاملي هذا ما توفرت عليه دواعيكم وتكثرت اليه

مساعيكم من متين محرر الفصول يتضمن خلاصة

علم الاصول فخذوا اليكم زبدة وجيزة موصلة

الى كنوزه ونخبة عزيزة مطلعة على رموزه والتمس

منكم ان لا تبذلوها الا الى طالب يعرف قدرها ولا

تزفوها الا الى خاطب يغلى مهرها واذا عثرتم بخلل

فاضح او وقفتم على زلل واضح فمنوا على باصلاح

الفساد وترويج الكساد واجركم على الله لا قوة الا

بالله ورتبتها على خمسة مناهيج المنهج الاول

فى المقدمات وفيه مطالب المطلب الاول فى نبذة من

احواله ومباديه المنطقية علم هذا العلم فى الاصل مركب

اضافى

اصلاً في الاصول ما يبتني عليها شيء والفقه العلم
بالاحكام الشرعية الفرعية عن ادلتها التفصيلية
فعلا او قوة قريبة وعلميتها عنها مع ظنيتها
على التصويب ظاهرة وبدونه خفية الا ان يراد
الظاهرية او ظنها او القطع بتعين العمل والافتاء
بها وخير الثلثة اوسطها والقطعيات ليست فقها
ومن ثم لا اجتهاد فيها كما ينطق به حده ويراد با
لاحكام المسائل ولامها جنسية لا استغراقية

اذ التهيؤ القريب للاحاطة بالكل متعذر او مع
متعسر والتردد في البعض ثابت فدخل علم المتجزي
وصح لا ادري ما علم المقلد وجبرئيل مثلا فخرج
بحرف المجاوزة ولا حاجة الى ضم بالاستدلال
بعده كالحاجبي ويراد بالادلة المعروفة اما القس
فليس من مذهبنا وستسمع ابطاله انشاء الله تعالى
فصل وحده علما العلم بالقواعد الممهدة
لاستنباط الاحكام الشرعية الفرعية والصفة لم
بالاختصاص

بالأختصاص فسلّم الطّرد من دخول العربيّة و
المنطق ومباديه من المنطق والكلام والعربيّة و
الاحكام ومرتبته بعد الثلاثة الاول وموضوعه
دلائل الفقه من حيث الاستنباط وثمرته الفوز
بالسّعادة الدينيّة والترقّي عن حضيض التّقليد
اذا استعمل فيما وضع لاجله ووجوبه كفائيّ
وه القائل بالعينيّة شاذّ ولزوم الحرج ظاهر
استدلّ العلّامة ره بتوقّف الاجتهاد الواجب كفاية عليه

ويقدح في كلية كبراه المعارف الخمس اللهم الا

ان يضم في الاوسط وتحصيله له فيلغو الباقي

فصل الدليل عندنا ما يمكن التوصل بصحيح

النظر فيه الى مطلوب خبري والامكان لادراج

المغفول والخبري لاخراج الحد وعند غيرنا

قولان فصاعدا يكون عنه آخر فدخلت الامارة

او يستلزم لذاته فخرجت والاشعري لا يفرق

بينهما في عدم الاستلزام والنظر تأمل معقول

لكسب

لكسب مجهول والعلم صورة حاصلة عند المدرك او حصولها عنده او صفة

يوجب لمحلها تمييزا لا يحتمل النقيض فدخل الاحساس

او صفة ينجلي بها امر معنوي قامت به فخرج ومعلوميته مما

مما علم به وعلم كل احد بوجوده لا يوجب دورا ولا بداهة اذ

حصول الشيء غير الصورة وامتناع النقيض لعادة او حس لا النفي

الامكان نظرا الى قدرة الله سبحانه وقد يطلق مرادفة مطلق

التجويز الجزم وفيه ما فيه ثم ان كان اذعانا بنسبة فتصديق

والاقتصور وكل من كل غير بديهي للكسبي للبديهي

ولزوم طلب المجهول المطلق وليس بديهي التصور

ما زعمه الحاجبي وتعليله عليل ويجوز طلب البسيط

بالرسم واستغناء المركب عن الطلب والذكر النفسي ان

امتنع نقيضه مطلقا فكما مر علم او عند الذاكر

فاعتقاد او لا ولا فالراجح ظن والمرجوح وهم والمتساو

شك فصل ممتنع الصدق على كثيرة جزئي وجايزه كلي

فان فارق اخر بلا مصادقة فمتباينان وبالعكس

متساويان

يعني كسبي

متساويان كنقيضيهما ومعهما من واحد اعمّ واخصّ
مطلقا بعكس نقيضيهما ومنهما من وجه وتباين
نقيضيهما جزئيّ كالاوّلين **فصل** ذاتيّ الماهيّة ما
لا يمكن فهمها قبله او ما ثبت لها بلا علّة او ما
تقدّمها تعقلا والعرضيّ بخلافه وجزئها المشترك
بين مختلفي الحقيقة جنس والمميّز فصل والمركّب منهما
نوع اضافيّ ومتّفق الاحاد في الحقيقيّ والجنس
والمتوسط نوع بالاوّل والبسيط بالثاني والجنس والنوع العال

وكلٌّ اذا ممتنع فراق فلازم لها او لوجودها ع

عنها كالاخير خاصّة وكالاوّل عرض عامّ والّا فمفارق

الحدّ عندنا ما يميّز الشيء عن غيره مطّردًا

ومنعكسًا فان ابناء عنه بذاتيّاته فحقيقيّ او بلازمه

فرسميّ او بمرادف اجلى فلفظيّ وعند غيرنا ما يميّزه

بفصله مع جنسه القريبين او خاصّته معه

حدّ او رسم تامّان وبدونه ناقصان وصورة

الحقيقيّ جنس قريب ثمّ فصل ولا يكتسب ببرهان

والّا دار نخصل الحاصل امّا في التصديق فيراد حال

النسبة

النسبة لا تعقلها   القضية قول يصدق او يكذب
او كلام لنسبة خارج فان حكم فيها باثبات امر لآخر
او نفيه فحملية والا فشرطية وموضوع الحملية اما مشخص
فشخصية او نفس الحقيقة فطبيعية او مبين كلا
او بعضا فمحصورة والا فمهملة وان صرح بكيفية
النسبة فموجهة بسيطة او مركبة واول جزئي الشرطية
مقدم وثانيهما تال فان حكم فيها بتعليق نسبة
على اخرى فمتصلة لزومية او اتفاقية او بتنافيهما او

اوعدمه منفصلة حقيقية اومانعة جمع او

خلو البرهان ان خلا عن ذكر لازمه ونقيضه

نقيضه فاقترانى حملى او شرطى والا فاستثنائى

ومبتدء المطلوب فى الحملى موضوع واصغر وذاته

صغرى وخبره محمول واكبر وذاته كبرى والمكرر

وسط وقد يستدل على المطلوب بابطال نقيضه و

بتحقق ملزوم خفية وهو عكسه فالنقيضان من

قضيتان ايهما صدقت كذبت اخيها وبالعكس

فالشخصية

فالشخصيّة شرطها الوحدات الثمانيّة وغيرها معها

التخالف كمّا وكيفا فنقيض الموجبة كليّة سالبة

جزئيّة وجزئيّة سالبة كليّة وعكس القضيّة تبديل

طرفيها مع بقاء الصدق والكيف فعكس الموجبتين جزئيّة

وعكس السّالبة الكلّيّة مثلها ولا عكس لجزئيّتها

وعكس النقيض تبديل نقيض طرفيها مع بقاءهما والسوالب

كالموجبات في العكس وبالعكس هيئة وقوع الوسط

عند الحدّين شكل فما هو محمول صغراه موضوع كبراه

الاوّل وشرطه ايجابها وكليّة كبراه وينتج المحصورات

الاربع فموجبتاه مع موجبة موجبتها ومع سالبة

سالبيّتها وماهو محمولها الثّاني وشرطه اختلافهما

كيفاً وكليّة كبراه ولا ينتج الّا سالبة فكليّتاه

كليّة ومختلفتاه جزئيّة وماهو موضوعهما الثالث

وشرطه ايجاب صغراه كليّة احديهما ولا ينتج الّا جزئيّة

فموجبتاه مع موجبة كليّة وبالعكس موجبة ومع

سالبة سالبة وعكس الاوّل الرّابع وشرطه ايجابهما

مع كليّة

كليّة صغراه او اختلافهما مع كليّة احديهما

وينتج سوى اولى الاربع فموجبة الكليّة معها

موجبتها او سالبتها وسالبة الكليّة مع اولييها

سالبة كليّة او جزئية كجزئيّة مع خلافهما كليّاً

الاستثنائي امّا متّصل فيلزم مقدّمه

تاليه واكثره بان ونقيضه نقيضه واكثره بلو

وامّا منفصل ويلزمه التنافي امّا اثباتا ونفيا فمن

اثبات كلّ نقيض الآخر ومن نقيضه عنه او اثباتا

استثنائي

فالاولان اونفيا فالاخيران ويرد الافتراق الى الا

ستثنائي وبالعكس **المطلب الثاني في المبادي اللغوية** لفظ

وضع لمعنى وطريقها تواتر واحاد ولايثبت قياسا

كالالفاظ الغير المشهورة المحتاجة في معرفة معانيها الى الرجوع الى كتب اللغة

والاولان منقلب الوضع لنقيضين يدفع المنا

الذاتية وارادة الواضع مخصصة وهو اما الله

سبحانه بدليل وعلم آدم الاسماء واختلاف السنة

او البشر بدليل الا بلسان قومه او منه تعالى الضروري

ومنا الباقي والا دار وتسلسل ولا قطع في شيء منها

لجواز الالهام

المطلب الثاني في المبادي

بجواز الهام الوضع وارادة الحقايق والتوقيف على ا
سابق والاقدار وتعليم آدم والتوقيف كما في الاطفال
دلالة اللفظ على معناه مطابقة وجزئه تضمن
تضمن وخارجه اللازم ولو عرفا التزام ثم ان قصد
بجزئه جزئه فمركب والا فمفرد فان استقل ولم يدل
بهيئته على زمان فاسم او دل ففعل والا فحرف فان
اتحد معناه متساويا في كثرة فمتواطي ومتفاوتا
مشكك وان كثر فمشترك ان وضع لكل والا فهو

ثم نقول ان اشتهر في الثاني والا فحقيقة ومجاز واذا
كثر فمتباينة او اللفظ فمترادفة   اللفظان
لم يحتمل غير ما يفهم منه لغة فنص والا فالراجح
ظ والمرجوح ماول والمساوي مجمل والمشترك بين
الاولين محكم وبين الاخرين متشابه وان دل على
طلب من مستقل فامر ومن مساو فالتماس ومن
سافل فسؤال ودعاء   المشترك واقع في اللغة
لثبوت العين وامثالها الا انه الاكثر عن الاسم
الاسم

الاسم لولاه واشتراك الموجود بين الحادث والقديم

ولا اختلال مع القرينة والاجمال قد يقصد وفى

القرآن كقوله تعالى ثلثة قروء والاستعداد للامتثال

فائدة والترادف واقع كاسد وسبع ويجوز

تبادلهما ولا يرد خداى اكبر ويفيد التوسعة

والتزيين وتشنية العلامة وليس منه الحد و

التابع الحقيقة لفظ مستعمل فى وضع اول

والمجاز فى غيره لعلاقة ولا شىء منهما قبله وهو

وحصرت فى خمسة وعشرين ويكفى عن نقله وقد

يعرف بالسّلب وبالدور وبعدم اطراده وبالعكس

وفى القرآن كثير واسمائه تعالى توقيفيّة وهو اولى

من الاشتراك واغلبيّة تغلب مزاياه مع معارضتها

بمثلها ولا يستلزم الحقيقة كالرحمن والفائدة

صحّته وفى نحو انبت الربيع البقل وجوه اربعة مشهورة

والحقيقة الشرعيّة للمتشرعة شايعة وللشارع محلّ

كلام والظاهر ثبوتها للتبادر وفيه ما فيه ولا يلزم عدم

عربيّة

عربية القران وفيه المعرب كمشكوة وسجّيل دون

ابراهيم فانّه علم الواو العاطفة لمطلق الجمع

لنص اللغويين وقولهم انها في المختلفة كالمتفقة وو

رودها في التفاعل ومع القبلية والبعدية وصدقها

مع ارادة المعية وسوالهم النبي ص الله عليه وآله

بايّهما نبدا واستفادة الجمع من جوهر اللفظ

مدفوع باحتمال الاضراب وانكارهم على ابن عباس

تقديم العمرة معارضة بامره به وهذا اول الفاء

لمعان منها التعقيب وهو في كل شيء بحسبه كتزوج فولدت واما قوله تعالى فيسحتكم بعذاب فللمبالغة في القرب وقوله سبحانه اهلكناها فجاءها باسنا اي اردناه او التعقيب ذكري والباء لمعان منها كما ورد به النص الصحيح عن الصحابة عليه السلام في تفسير قوله تعالى وامسحوا برءوسكم ولا عبرة بانكار سيبويه ذلك في سبعة عشر موضعا من كتابه وقد بسطنا الكلام فيه في شرح الشمسية

المشتق فرع وافق الاصل

مع اصول

٥

مع حصول حروفه وانواعه خمسة عشر ولا يلزم بقاء

المعنى في صدقه حقيقة اذ هو لمن حصل له الصدق

المخبر والمتكلم ولزوم مجازية المؤمن للنائم والغافل

واستعماله في الثلثة والاصل الحقيقة خرج الاستقبال

بالاتفاق والنفي الحال لا يفيد ومنع الكافر على امن

شرعي وقيل بخروجه عن محل النزاع اذ هو ما لم

يطرء على المحل وصف وجودي ينافي الاول كما في

المحصول وغيره فاطلاق النائم والقائم على اليقظان

٥

والقاعد مجازا اتفاقا لا السارق والزاني بعدهما

فتفريع بقاء كراهة الطهارة بالمسخن بالشمس

بعد برده على هذا الاصل كما ترى لا يشترط

الاتصاف بالمبدء في المشتق وان غلب واستدل

بصدق المؤلم والضارب مع قيام الألم والضرب بغيره

وفيه ان المبدء هو التأثير لا الأثر ويمكن الاستدلال

بصدق العالم والقادر والخالق عليه سبحانه والعينية

ثابتة ولا قيام لخلق به تعالى وتشبثوا بالاستقراء

ويلزم

ويلزم منع اطلاق الموجود والثابت على الشيء والواجب

على الصلوة مثلا لعينية الوجود بزعمهم وقيام الصوت

بالهواء وجعلهم الوجوب من الكلام النفسي والحق ان

البحث فيه مجال ودعواهم الاستقراء لم يثبت

المطلب الثالث المبادي الاحكامية الحكم الشرعي طلب الشارع من

المكلف الفعل او تركه مع استحقاق الذم بمخالفته

وبدونه او تسويته بينهما الوصف مقتض لذلك

فعلمت الاحكام الخمسة بحدودها والوضعي ليس

حكما بل مستلزم له ولا مانع من طلب الترك اثر القدرة

الاستمرار عليه والطلب في التمرين راجع الى الولي

والمكروه العبادة من المندوب منه لرجحانه او منه

بارجاعها الى وصف خارج وتسديس المقسمة بتعسف

الغزالي الحكم خطاب الله المتعلق بافعال المكلفين

وقد ينقض عكسه بالخواص من جهتين وطرده
اي بخواص النبي ع م

بقوله تعالى والله خلقكم وما تعملون بل انطباق الحد

عليها اظهر لمشاكلتها له في الاشعار الظاهر بالعموم

ولذا ذكره

ولذلك تمسكوا بها على خلق الاعمال وقد يذبّ عن العكس

بان التعلّق بالغير في التخصيص ملحوظ والجنسية من

الجمعين مقصودة وعن الطرد بان حيثية التكليف

معتبرة ويخدشه التعدد والتجوز واعتبارها في

الآية لتضمنها الانكار عليهم في عبادة ما ينحتون

ثم تسويغهما في ارادة خلقه سبحانه جوهر الصنم وهو

المعمول فلا يتم استدلالهم بها على خلق العمل

ودعوى البيضاوي الاولوية غير مسموعة والتوقف

لا يوجبها كما في القدرة والمقدورة   لو نقض طرد الحد

بعد تخيش بآخيرتي الزلزال لكان اظهر لصراحة

الوعد والوعيد وارادة المكلفين بذلك الخطاب

ان اصلحت الطرد افسد العكس بالاباحة كزيادة الا

قتضاء والتخيير ان حكم بكمية الوضع فيضاف او الوضع

وارجعه اليهما اسقط ولم يخص الاول بالتصريح بل عمم

بما يشمل الضمني فيرد عليه النقض بكثير من الايات كما

يرد على المخصص النقض بآية ومن يقتل مؤمنا لصراحتها

في التحريم

فى التحريم والحواد راجها فى الحكم والاجماع على خلافه

لم يثبت استحقاق المدح على العدل والاحسان

والذم على الظلم والعدوان ضروري يشهد به

الوجدان ويحكم به نقاة الاديان ومن قصر الحسن والقبح

على صفة الكمال وموافقة الغرض ونقيضيهما فى المذ

كورات بالمعنى المتنازع فقد كابر مقتضى عقله والتخالف

ينفى ذاتيتهما كجمع النقيضين وارتكاب اقل القبيحين

مدخول وشرعيتهما تنفى الوثوق بالوعد والوعيد و

وتفحم النبي بعد رؤية معجزته بتجويز تمكين الكاذب

منها والحوالة على العادة باطلة ولو تم الاضطرار

يجري في الواجب تعالى ولو قدمت القدرة فالتعلق حادث

ولا ينافي الوجوب بالارادة الاختيار ونفي التعذيب

قبل البعثة للعفو وامتناع القبيح لصارف لا ينفي القدرة

عليه مسئلتان وجوب شكر المنعم عقلي لأمن العقاب

او زوال النعمة بتركه وهو الفائدة او استحقاق

المدح او الزيادة او هو لنفسه ونقطع بعدم العقاب

على شكر

على شكر النعمة بل على كفرانها والقياس على النعمة باطل هو عقار

لحقارتها بالنسبة اليهما معاً فتطرق الاستهزاء

اما نعمه سبحانه فهى وان حقرت عنده تعالى لكنها عظيمة

عظيمة عندنا فترك شكرها كفران فبطل كلام

الثانية الحاجبى الاشياء الغير الضرورية مما لا يدرك العقل

قبحها كشم الورد قبل الشرع غير محرمة عقلا اذ هى

منافع بلا مفسدة والاذن فى التصرف معلوم عقلا

كالاستظلال بجدار الغير وللعلم باستحقاق

من اقتصر من النفس على اقل ما تحصل به الحيوة ذمّا

الواجب ما يستحق تاركه لا الى بدل ذمّا ونقض

بآخرتي الاربع لاعتبارها في الاولين اذا تركها وقس

عليه الزايد على احدى الثلث في المسح والتسبيح و

يرادفه الفرض فان فعل في وقته المقدر اولا فاداء

وثانيا لتدارك نقص فاعادة او بعده بامر جديد

فقضاء او قبله باذن فتقديم وكذا المستحب وقد علم

بذلك حدودها ولا نقض باداء مدرك الواحدة

واعادة

واعادة المنفرد في جماعة وقضاء مفسد الحج للوقتية

بفصل
بالنص والنقض به والتضييق بالافساد الموسع ما فضل

وقته عنه والمضيق ما ساواه او نقص عنه كقدر

الركعة بعد غسل الحيض والكل وقت للاول لا اوله

وبعده قضاء كبعض الشافعية ولا آخره وقبله نفل

كبعض الحنفية ولا هو مراعى كالكرخي بل الواجب احد

الاشخاص المتماثلة المتمايزة بالوقت فهو كالواجب

المخير لاطلاق الامر به من غير تقييد وعدم الاثم في

في التأخير وبطلان الصلوة قبل الوقت ستمة الشيخ

والمرتضى رضي الله عنهما على التأخير الى الضيق بين الف

الفعل والعزم عليه ووافقهما ابن زهره وابن البراج

وهو قوي خلافا للمحقق والعلامة واتباعهما لنا

خلوّ تركه عن بدل في الفجاة ولا اثم فيخرج عن الوجوب

ولزوم تساويه قبل الوقت وفيه واوردوا اقتضاء

البدلية السقوط بها اوخلو الامر عنها فتنتفي والقطع

بامتثال المصلي لا من جهتها والجواب انها عن فعله

في كل

فی كلّ جزء قبل الضيّق لامطق وخلوّه عنها لا

يمنع ثبوتها الدليل والبدل هنا تابع مسبّب عن

ترك مبدلبه الواجب اصالة كتحصيل الظنّ بوقوع

الكفائی عند تركه ولا مشاحة فی اطلاق البدل على

مثله وكون العزم من احكام الايمان لا ينافی بدليّته

فی وقت ظانّ الموت فی جزء من الوقت يعصی

بتركه قبله ان تمّا وان بقيا ففی العصيان نظر وهو

اداء والقاضی قضاء وما وقته العمر كذلك وظانّ

السلامة ان مات فجاة فغير عاص فيهما وفرق الحاجر

تحكم الحد الواجب الكفائى ما يسقط عن الكل

بفعل البعض قطعاً او ظناً شرعياً ووجوبه على

البعض كبعض الشافعية ينفيه الاجماع على تأثيم

الكل بتركه وتأثيم غير معين لا يعقل بخلاف التأثيم

بغيره ويرادبانه النفر والله اعلم سقوط الوجوب

به عن الكل ◦ الواجب المخير ما عين له الشارع

بدلاً من غير نوعه اختياراً فخرج بالتعيين احتراق

الميت

الميّت وبالثّاني صوم المسافر والموسّع والكفائي
وبالاخير الوضوء ونحوه ووجوب لكلّ مسقطا
بالبعض او واحد معيّن عند الله ينفي التّخيير
المجمع عليه والمحال ايقاعه غير معيّن والواجب
احد الابدال الصّادق على اىّ شاء او تحصيل
الكلّى كالكفّارة فيما يشاء من جزئيّاته والاجماع
على تأثيم الكل بترك الكفائى فارق المندوب
غير مأمور به حقيقة وفاقًا للعلاّمة والكرخي و

والرّازي والفخري لنا انّ الامر للوجوب كما سيجيء و
الحاجب وموافقوه خالفونا في الدّعوى ووافقونا
في الدّليل واستدلّوا بانّه طاعة وهي فعل المامور
وبانّه احد الاقسام فان ارادوا الحقيقة منعنا
كليّة الكبرى او الاعمّ لم ينفعهم المباح ليس
جنسًا لما عدا الحرام من الاحكام كما قد يظنّ للزوم
تخلّف النّوع عمّا هو من حقيقة الجنس وهو التّساوي
وقولهم هو الماذون فيه غفلة عن فضلة
المتكلّمون

المتكلمون صحيح العبادات ما وافق الشرع والفقهاء
ما اسقط القضاء ونقض عكسه بصحة العيدان
ابقى على ظاهره وطرده بفاسد قبله ان اول وثمرة
الخلاف في الصلوة بظن الطهارة اذا ظهر خلافه
وصحيح العقود والايقاعات ما ترتب عليه الاثر
الشرعي ولو عرف مطلقه به كجاز والباطل ما قابل
الصحيح ويرادف الفاسد خلافا للحنفية ما
يتوقف الواجب عليه مقدورا واجب وقيل ان كان

شرطا شرعيا والا فلا لنا ذم العقلاء العبد المامور

بالكتابة القادر على تحصيل القلم المعتذر بتقصيره

على عدم تحصيله وانكاره مكابرة واستدلال العلامة

بلزوم التكليف بالمحال لولاه محل البحث وتقييد

هم الواجب بالمطلق لاخراج الاستطاعة وتحصيل

النصاب مستغنى عنه اذ الكلام بعد الوجوب

لاقبله وعلمنا بما يلزم افعالنا غير لازم مع انه

فيما نحن فيه حاصل والطلب غير منحصر في الصريح

وهو

وصحة التصريح بعدم وجوبه كالاستثنا وعدم العصيان
بتركه اوّل البحث وشبهة الكعبى مدفوعة
بما يأتى ويكفى نيّة الواجب عن لازمه المباح
موجود اجماعًا واستدلال الكعبى على وجوبه بانّ
ترك الحرام لا يتمّ الّا به او هو مع مصادمته للاجماع
مدخول العدم التعيين لثبوت مطلبه بالتخيير
ولا للزوم وجوب المحرم لالتزامه باعتبارين
ولا لمنع وجوب غير الشرعيّة لثبوته كما مرّ بل العدم

كون المباح مقدمة لترك الحرام ولا فردا منه هو

اذ هو الكف والمباح كاخوته الثلثة مقارنات

لا غير فحصل المخلص وبطل كلام الحاجبي المنهج

الثاني في ادلة الشرعية وهي عندنا اربعة الكتاب

والسنة والاجماع ودليل العقل اما القياس

فليس من مذهبنا كما مر وسنبطله فهنا مطالب

المطلب الاول في الكتاب قيل القرآن كلام منزل

للاعجاز بسورة منه والتعليل لاخراج بقية

الكتب

الكتب وف الحديث المقدس وقيل ما نقل بين دفتي

المصحف تواترا وهما دوريان مع خروج البعض

عن ظاهر الاول وهو لا يلائم الغرض ودخول تراجم

السور في الثاني وقيل ما لا تصح الصلوة بدون

تلاوة بعضه وهو كالاول في الثاني مع دخول البسملة

التشهد ونحوه فان لم يخرجا بقيد التلاوة فكالاولين

في الاول فلو قيل كلام بعض نوعه معجز او كلام

يحرم مس خطه محدثا لكان اولى السورة طائفة

من القرآن مصدرة فيه بالبسملة او براءة ونقض
طرده بصدور السورة فزيد متصل آخرها فيه
باحديهما فنقض عكسه بالاخيرة فزيد او غير
متصل فيه بشئ منه وظن صح استقامته وهو
عنها بمعزل لانتقاض طرده ببعض سورة النمل
او بسورتين فصاعدا وقيل طائفة منه ذات
ترجمة ونقض طرده باية الكرسي ورد بارادة
الاسم وهي اضافة محضة وتعسفه ظاهر ولو
اريد

ولو اريد المكتوب فى العنوان لاستقام القرآن

متواتر لتوافى الدواعى على نقله والبسملات

فى محالها اجزاء منه لاجماعنا وتظافر النصوص

عن ائمتنا عليه السلام وللروايتين عن ابن

عباس ولاتفاق الكل على اثباتها بلون خط

كويل فبائ مع مبالغة السلف فى تجريده والسبع

متواترة ان كانت جوهرية كملك ومالك اما

الادائية كالمد والامالة فلا ولا عمل بالشواذ

وقيل هي كاخبار الاحاد ولا بحث للمجتهد من غير

احكامي الآيات وهي خمسمائة تقريبًا وقد بسطنا

الكلام فيها في مشرق الشمسين المطلب الثاني في السنة

وهي قول النبي صلى الله عليه وآله او فعله او تقريره غير القرآن ولا

عادي وما يحكي احدها حديث نبوي وقد يحد

مطلقه بكلام يحكي قول المعصوم او فعله او

تقريره وينتقض طرده ببعض عبارات الفقهاء

لنقل الحديث بالمعنى الا بأخذ الحيثية وعكسه

بالمسموع

بالمسموع من المعصوم غير محكي عن مثله والتزام
خروجه يقتضي عدم سماع احد منه حديثاً اصلاً
الا ما حكاه عن مثله فالاولى هو قول الامام
المعصوم او حكاية قوله او فعله او تقريره وما
لا ينتهي الى المعصوم ليس حديثاً والخبر يطلق عندنا فصل
تارة على ما يرادف الحديث واخرى على ما يقابل
الانشاء ويرسم ح بكلام لنسبته خارج كما مر
في صدق الخبر وكذبه بمطابقته للواقع وعدمها

لا لاعتقاد المخبر وعدمهما كالنظام ولا لهما او عدمهما
كالجاحظ وتكذيب المنافقين في زعمهم او في
الشهادة او تسميتها او استمرارها او في حلفهم
على عدم النهي عن الانفاق او المعنى هم قوم كاذبون
فلا تغتر بصدقهم في هذا الخبر فقد يصدق
الكذوب في ترديد الكفار خبرهم عليه واله انما هو
بين الافتراء وعدمه فلم يثبت الواسطة
المتواتر خبر جماعة يفيد بنفسه القطع بصدقه
وشبهه

وشبهة السمنية واهية وشرط بلوغ رواته في

كل طبقة حدا يؤمن معه تواطؤهم على الكذب واستنادهم

الى الحس وحصول قلتهم في عدد مجاز فترو قول

المخالفين باشتراطنا دخول المعصوم افتراء نعم

شرط المرتضى رضي الله عنه عدم سبق شبهة تؤدي الى الاعتقاد

نفيه لسند فع كلام الكفار في تواتر بعض معجزات

النبي صع وكلام المخالفين في تواتر النص على الوصي

صلوات الله عليهما وما لم يتواتر احاد ولا يفيد

بنفسه الا ظنا ومدعى القطع مكابرة وقد يفيده

ان حف بالقراين والمنازع مباحث يجوز

التعبد بخبر الواحد عقلا اجماعا منا واختلف

في وقوعه فمنعه المرتضى وابن زهرة وابن البراج

وابن ادريس وخالفهم الكثير ممن قد مائنا ومن تاخر وقال به المتاخرون

وهو الاظهر لظواهر قوله تعالى ان جاءكم فاسق

فلولا نفر ان الذين يكتمون ولما شاع وذاع عن

اصحاب ائمتنا عليهم السلام وتابعيهم من تشدد الا

الا هما

الاهتمام باخبار الآحاد وتدوينها والاعتناء بشأنها

نقلا وتصحيحاً والبحث عن حال رواتها ذماً ومدحاً

ونقداً بلا وجحاً وما ذاك الا للعمل والنهي عن

اتباع الظن انما هو في الاصول لحكاية عن الكفار

واصالة البراءة ضعيفة بعده وتجويز المعارض

لا يمنع العمل قبل ظهوره والتوقف بعد خبر ذي اليدين

لانفراده بينهم ٢ يشترط للعمل بخبر الآحاد بلوغهم

وعقلهم وعدالتهم وضبطهم وايمانهم واكتفى الشيخ عن

مع انه لنا لا علينا ان ع ع

الايمان بالعدالة محتجا بعمل الطائفة بخبر ابن بكير

وسماعة وبني فضال واضرابهم وليس في اية التثبت

حجة عليه لمنع صدق الفاسق على المخطي في بعض

الاصول بعد بذل مجهوده ونص الاصحاب

على توثيقه ولو جامع التفسيق التوثيق لارتفع

الوثوق بعدالة اكثر الموثقين من اصحابنا واما ما

ينقل عن بعض المحققين من تفسيق ابان ابن عثمن

مع توثيق الاصحاب له فلو ثبت لم ينهض حجة على طاب

ثراه

طاب ثراه واما الضبط فيراد به غلبة الذكر على السهو

فقد ظن اغناء العدالة عن شرطه لمنعها عن نقل

ما لم ينضبط ورد بعدم منعها عن نقله ساهيا

عن انه غير مضبوط او غير ضابط   تزكية العدل

الواحد الامامى كافية فى الرواية مح وفاقا للشيخ

والعلامة وسائر المتاخرين وخلافا للمحقق

واتباعه والا زاد الاحتياط فى الفرع على الاصل

ولدلالة آية التثبت على عموم قبول خبر الواحد

الا ما خرج بدليل كالشهادة قالوا كل خبر شهادة فلا

يكفي الواحد قلنا ممنوع بل اكثرها غيرها كالرواية

ونقل الاجماع وتفسير المترجم واخبار الطبيب باضرار

الصوم والاجير بايقاع الحج الى غير ذالك وقد

بسطنا الكلام فيه في مشرق الشمسين واذا تعارض

الجارح والمعدل ولم ينحصر نفيه رجح الجارح ومعه

الاكثر الاورع والقول بالاطلاق متجه جا ل ذا السند

اما اماميون ممدوحون بالتوثيق فالحديث

صحيح

صحيح او بدونه كلا او بعضا مع توثيق الباقين فحسن
او غير اماميين كذلك مع توثيق الكل فموثق و
يترتب الثلثة في القوة وسواها او سوى الاولين
ضعيف وانحاء التحمل في هذا الزمان بستة والسماع
من الشيخ والقراءة عليه والسماع بقراءة الغير
والاجازة والمناولة والمكاتبة اوليها ومع ادلها ع
تاليه اقويها والبواقي ادناها والكل مرتبة وقد
يزاد سابع وهو الوجادة ولا عمل بالمرسل الا مع

الا مع ظن عدم ارساله عن غير الثقة كابن ابي عمير

ولا يقدح روايته عنه احيانا كما ظن اذ المنقول

عدم ارساله عنه لا عدم روايته المطلب الثالث في الاجماع

قيل هو اجماع المجتهدين من هذه الامة في عصر على

امر والانسب بمذهبنا من عدم قول المعصوم

عن الاجتهاد تبديل المجتهدين برؤساء الدين

وحجيته عندنا لكشفه عن دخوله وعندهم للاجماع

على القطع بتخطية المخالف ولا دور للوعيد على

اتباع

على اتباع غير سبيل المؤمنين وجعلهم وسطا ولقوله

صلى الله عليه وآله لا تجتمع امتي على الخطاء ونحوه مما

تواتر معنى وليس السكوتي حجة لاحتمال التصويب

والتوقف والتمهل للنظر وخوف الفتنة بالا

نكار وخرق المركب باطل عند ناعط لمخالفة المعصوم

قطعا وعندهم ان رفع متفقا عليه كرد البكر مجانا

والاجاز كالفسخ ببعض الخمسة موت احد الشطرين

المختلفين كاشف عن خطائهم واصابة الباقين ودخول

المعصوم يمنع التعاكس كنفي الاجتماع على الخطاء بجنسية

لامر فلا يلزم اتحاد محلهما ومع هذا يمكن الاحتجاج

على عدم خلو العصر عن مصيب في كل احكامه

لصدق الاجتماع على جنس الخطاء لولاه ويؤيده

قوله صلى الله وآله لا تزال طائفة من امتي على الحق

حتى يوم الساعة اجماع اهل البيت عليهم

السلام حجة لاية التطهير ونزولها في شأنهم مما

شاع وذاع وروى الثعلبي وغيره عن ابي سعيد

الخدري

الخدری قال قال رسول الله صلی الله علیه و آله نزلت

هذه الآیة فی خمسة فیّ وفی علیّ وحسن وحسین عم

وفاطمة انّما یرید الله لیذهب عنکم الرّجس

اهل البیت ویطهّرکم تطهیراً ولام الرّجس للجنس

ونفی الماهیّة نفی لکلّ جزئیّاتها من الخطأ وغیره

وهذه الرّوایة وتذکیر الضّمیرین فی الآیة واشارته

صلی الله علیه و آله الیهم بقوله اللّهمّ هؤلاء اهل بیتی

واخراجه لامّ السلمه رضی الله عنها عنهم شواهد

صدق علي انهم هم المراد من اهل البيت في الآية محل عبرة

بايهام سوق الكلام ان المراد بهم النساء وروى

البخاري ومسلم عن عائشة قالت خرج رسول الله صلى الله

عليه وآله ذات غداة وعليه مرط مرحل من شعر

اسود فجاء الحسن فادخله ثم جاء الحسين فا

دخله ثم جاءت فاطمة فادخلها ثم جاء علي فا

دخله ثم قال انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل

البيت ويطهركم تطهيرا وروى احمد بن حنبل

عن ام

عن ام السلمه ان النبی صلی الله علیه واله کان فی بیتها فا
تتہ فاطمه علیها السلام ببرمة فیها حریرة فقال ادعی
زوجک وابنیک فجاء علی وحسن وحسین فجلسوا
یاکلون من تلک الحریرة فانزل الله تعالی هذه الایة انما
یرید الله لیذهب عنکم الرجس اهل البیت ویطهرکم
تطهیرا فاخذ رسول الله علیه واله فضل الکساء فکساهم
به ثم اخرج یده قالوی بها الی السماء وقال اللهم هؤلاء
اهل بیتی وخاصتی فاذهب عنهم الرجس وطهرهم تطهیرا

قالت فادخلت راسى البيت وقلت انا معكم يا رسول

الله فقال انك الى خير انك الى خير   ومما ينادى

بحجيته اجماعهم عليهم السلام قول النبى صلى الله عليه

وآله انى تارك فيكم ما ان تمسكتم به لن تضلوا

كتاب الله وعترتى اهل بيتى وانهما لن يفترقا حتى

يردا على الحوض رواه احمد بن حنبل وغيره بطريق

عديدة مع اختلاف يسير فى اللفظ وفى صحيح مسلم

عن زيد بن ارقم مثله وفى آخره قال حصين ومن اهل

زيد

بيته ولكن اهل بيته من حرم الصدقة بعده وممّا
يؤيّد بذلك ايضا انّهم عليهم السلام مهبط الوحي
الالهي وفيهم باب مدينة علم النبيّ ع وهم اخصّ
الخلق به صلى الله عليه وآله واقربهم اليه وافضلهم
لديه كما ينبئ عنه اية المباهلة فهم عليهم ابعد
عن الخطاء ممّن سواهم واحقّ باقتداء اثرهم والا
هتداء بهداهم ولقد خرجنا بهذا التطويل عن
شرط الاختصار ولكن احقّ بالحماية والانتصار

يا زيد اليس نساؤه من اهل بيته فقال النساؤه من اهل بيته صح

الاجماع المنقول بخبر الواحد حجة خلافاً

للغزالى وبعض الحنفية لنا اشتراك الدليل

بينهما واستدل الحاجبى بالاولوية لقطعية

دلالته دون الخبر وفيه نظر وبقوله ع علم يحكم

بالظاهر اى بما يفيد الظن وافادته له ظاهرة وفيه

انها معارضة ببعد الاطلاع عليه وعلى بقائه

قالوا اثبات اصل بظاهر قلنا كثبوت السنة

وهى اعظم الاصول وقد يتجوز فى تسمية المشهور

اجماعاً

اجماعاً وربّما الحق به وقربه الشيخ الشهيد في
الذكرى المطلب الرابع في الاستصحاب وهو اثبات
الحكم في الزمن الثاني تعويلاً على ثبوته في الاوّل و
الاظهر انّه حجّة وفاقاً للاكثر اصحابنا وخلافاً
للمرتضى رضي الله عليه واغلب الحنفيّة واكثر المتكلّمين
لنا ثبوت الحكم اولاً وعدم تحقّق ما يزيله فيظنّ
بقاؤه ولولاه لم يتقرّر المعجزة كما قاله البيضاوي
وفيه ما فيه ولعدّ رسال المكاتب والهدايا

من البعد بسفهما ولكان الشك في الزوجية كالشك في بقائها قالوا حكم من غاب عن زيد ببقائه في الدار بسفره وبنية الثاني مع اعتقاده به مطر وحرتلنا العادة بالخروج قاضية و غلط المثبت ابعد من الثاني تذنيب القياس مساواة فرع الاصل في علة حكمه او اجزاء حكم الاصل في الفرع بجامع وقد علمت بذلك اركانه الاربعة وليس بحجة عندنا الا طريق الاولوية وسنخص العلة

العلّة انّ جملة منه لنا قوله ولا تقف ما ليس
لك به علم وان تقولوا على الله ما لا تعلمون انّ
الظنّ لا يغني من الحقّ شيئا خرج ما خرج بدليل فبقي
الباقي وقوله ع فاذا فعلوا ذلك فقد ضلّوا اعظمهم
قشعم قوم يقيسون الامور برآئهم واجماع العترة ص
على ردّه فقد تواتر عندنا انكارهم له ومنع
شيعتهم من العمل به واما قول امير المؤمنين ع اتوجبون
عليه الرجم ولا توجبون عليه صاعا من ماء فمن

طريق الاولوية وكثرة اختلاف الاحكام مع التماثيل

كالفرق بين العدتين والعبد وجارية والغاصب

والسارق وتماثلها مع التخالف كقتل الصيد

عمدا وخطا والكفارة في القتل خطاء والصوم

والظهار والقتل في الردة والزنا فكيف يحكم

من مجرد تشابه المحال بتشابه الاحكام قالوا قال

سبحانه فاعتبروا ان انتم الا بشر مثلنا وقرر

والله معاذا على قوله اجتهد رأيه ولقوله ا

ارايت

ارايت لو تمضمضت وخبر الخثعمية والشركة

في السرقة وعمل الصحابة به شايعا ذايعا بلا نكير

فيكون اجماعا قلنا المراد الاتعاظ كما قال

سبحانه ان في ذالك لعبرة وسوق الآية مانع من

حملها على القياس وجعل الشرعيات كالعقليات

قياس مع تضمن الآية انكاره وخبر معاذ ضعيف

دلالة وسندا وقد روي امره بالمكاتبة وخبر

المضمضة تمثيل وكذا السرقة والخثعمية وقوله

واله دين الله احق بالقضا يعطى الاولوية وانكار

كثير من الصحابة كابن عباس وشيخيكم وغيرهم

له مشهور فاين الاجماع وحيث ان القياس عندنا

باطل من اصله فلا ثمرة فى ذكر شروط عندهم

المنهج الثالث فى مشتركات الكتاب والسنة

وفيه مطالب المطلب الاول فى الامر والنهى الامر طلب

فعل بالقول استعلاء وصيغته افعل وما فى

معناه حقيقة فى الايجاب لا فى الندب ولا فيهما

لفظا

لفظيّا ولا معنويّا ولا مع الاباحة ولانّ الكلّ مع

التّهديد لشيوع احتجاج السّلف بمطلقها عليه

بلا نكير ولقوله تعالى ما منعك ان لا تسجد اذ امر

تك فليحذر الذين يخالفون عن امره واذا قيل

لهم اركعوا لا يركعون وقوله م عليه وآله انّما انا

شافع لولا ان اشقّ على امّتي لامرتهم بالسّواك و

لعدّ العقلاء ترك العبد الامتثال بعد قول سيّده

افعل عصيانا والرّد الى الأستطاعة لا الى المشيّة

والمجاز اولى من الاشتراك ودليل التقييد قد ذكر

والوارد بعد الحظر للاباحة غالبا لا اشعار

في صيغة الامر مجردة بوحدة ولا تكرار وهو مرتضى

المرتضى وقيل به وقيل بها لنا خروجها من صيغة

الامر كالزمان والمكان والقياس على النهي باطل

والفارق قايم من وجهين والتكرار في الصلوة والصوم

مستفاد من امر خارج واقتضا الامر بالشي النهي عن تركه

مسلم لكنه بحسب الامر والامتثال بالمرة لا يوجب

ظهور

ظهوره فيها والمعلّق على علّة ثابتة يتكرّر لا غيرها بتكرّرها ع

الامر لطلب نفس الفعل من غير دلالة على فور

او تراخ وعليه المحقّق والعلّامة وهو الحقّ والشيخ على

الفوريّة لنا خروجهما كامرّ والعصيان بتاخير السعي الحاجّ

والقياس باطل وذمّ ابليس للتعيين والتأخير غير متغيّر

ولو تعيّن فكما وقته العمر والمسارعة والاستباق لما

للفضل اقتضاء الامر بالشيء النهي عن ضدّه العامّ

اعني تركه ممّا لا ينبغي الريب فيه واما الخاص فللمثبتين

توقف الواجب على تركه فيجب واستلزام فعله ترك

الواجب فيحرم وفيهما كلام وللنافيين تحقق

الذهول حال الامر بالشيء عن الاضداد الوجودية

فاين النهي عنها وفيه انه مستنبط منه كدليل

الاشارة فلا يضر الذهول مع انتفائه فيما اصل

هذا الاصل له وللبحث من الجانبين مجال واسع

ولو ابدل النهي عن الضد الخاص بعدم الامر به

فيبطل لكان اقرب   الشيخ والاكثر على ان الامر

بالمرفوع بالموقت

بالموقت لا يكفى فى وجوب قضائه لو فات لعدم الدلالة

ثم صم يوم الخميس على صوم غيره بوجه واحتمال اختصاص

جهة الحسن والاستدلال بالاداء على الاداء والتسوية

ضعيف قالوا امرنا بالصوم وبتخصيصه

وبفوت الثانى لا يفوت الاول والا الوقت كاجل

الدين ويلزم اداؤه قلنا التعدد خارجا

ثم واشتغال الذمة فارق واستدراك الفايت

مانع قيل المط بالامر فعل جزئى مطابق للماهية

الكلية لا هي لاستحالتها خارجا وقيل بل هي لتقييده
والمط مطلق ومنشاء النزاع الاختلاف في وجودها
لا لبشرط والحق وجودها بوجود افرادها
فتطلب في مطلقها لا ينافي مقيدها بل يشمله
والقول بان منشاء النزاع عدم التفرقة بينها
بشرط وبلا بشرط بعيد النهي للتحريم للتبادر
ولذم العبد على الفعل بعد قول سيد لا تفعل و
لفحوى قوله تعالى وما نهيكم عنه فانتهوا
واهل

و هل المطلوب به كف النفس او عدم الفعل قولان حتى للعلامة

فى الكتابين فللاول لزوم عدم تاثير القدرة فى الثانى و

للثانى اغلبية الغفلة عن الاول وهذا اظهر و

تاثير القدرة فى الاستمرار كما مر النهى للدوام

عند الاكثر والمرتضى واتباعه كالامر فلا وللعلامة

قولا و لنا استدلال السلف به على دوامه من غير نكير

والمستدل بالمنع من ادخال الماهية فى الوجود ان

عنى دائما فمصادرة والا لم ينفعه قالوا ورد لهما كقوله تع

ولا تقربوا الزنا ونهى الطبيب للمريض عن اكل اللحم
فيشترك ويقيد بالدوام ونقيضه بلا تكرار ولا
نقض قلنا قرينة التوقيت قائمة والتصريح بما
علم ضمنا شايع النهى فى العبادات لعينها او
جزئها او شرطها يدل على فسادها الكشف عين
قبح المأتى به فهو غير الغير المامور به فلا امتثال
ولا امتناع مع تساوى الحكمتين او مرجوحية حكمة
وامتناع الصحة مع رجحانها والشيخ ساوى

البعاد

بغيرها والدليل جار فيه والمباحث مستظهر وابو

حنيفة والشيباني قالا يدل على صحة المنهي عنه

والا لامتنع فلا يمنع ولكان غير الشرعي كالامساك

في العيدين لا ... الصوم قلنا الشرعي امتناعه

بهذا المنع والشرعي ذو الصورة المعينة وان فسد

مع النقض بصلوة الحائض وبيع الملاقيح

المطلب في العام والخاص وقيل العام هو اللفظ الم

المستغرق لما يصلح له ونقض عكسا بالمسلمين

والرّجال إن اريد بالموصول الجزئيّات وبالرّجل

ولا رجل ان اريد به اللآجزائية فتعيّن الاعمّ منهما

فانتقض طردا بزيدين وزيدين والجمل وعشرة

وقد يسدّد بتمحلّات وزاد الفخري بوضع

واحد لئلا يختلّ طردا بالمشترك وقد يق عكسا

ايضا الغزالي العامّ هو اللفظ الواحد الدّال من

جهة واحدة على شيئين فصاعدا ونقض عكسا

بالموصول والمستحيل وطردا بالمثنى والجمع المجرّد

وقد يصلح

وقد يصلح بتكلفات الحاجبي ما دلّ على مسميات

باعتبار امر اشتركت فيه مطلقا ضربة وقال

يخرج عشرة وبمطلقا المعهود وبضربة ويتطرق

اليه البحث من جهات كانتقاض طرده رجل

ويتطرق اليه البحث من جهات كانتقاض

طرده بمسميات وقد يذب عنه بتعسفات العلامة

هو اللفظ الواحد المتناول بالفعل لما هو صالح

له بالقوة مع تعدد موارده ويرد بسبق الصلوح

العموم مع انتقاض عكسه بالاطفال وعلماء البلد

البلد والموصولات كالذى يأتى وباسماء الشرط

كمهما تأكل لتنا ولها قوة ما لا يتنا ولها فعلا

ويمكن توجيهه بتكلف والاولى بعد ان يقال

هو اللفظ الموضوع للدلالة على استغراق اجزائه

او جزئياته صيغ العموم حقايق فيه لا فى

الخصوص كاسم الشرط والاستفهام والموصول

واسم الجنس معرفا بالاسم او مضافا والجمع كذلك

والنكرة

والنكرة المنفيّة وقيل حقايق في الخصوص لا فيه لنا
استدلال السلف بها عليه من غير نكير والاتفاق
في كلمة التوحيد والجعالة والحنث في الاخبار بجد
او الكذب في ما ضربت وقصّة ابن الزبعري وتيقّن
الخصوص غير ناهض والمجاز خير من الاشتراك و
المثل المشهور لا يفيد اقلّ مراتب صيغ الجمع
ثلثة لا اثنان لتبادر الزايد عليها ووجب الاخوين
للاجماع لا للاية وقوله تعالى انا معكم لهما مع فرعون

وظاهر قوله عم الاثنان فما فوقهما جماعة لانه

نعقادها الا لتعليم اللغة مع ان البحث في صيغ

الجمع لا في لفظه فصل التخصيص قصر العام على

بعض مسمياته ويطلق على قصر غيره كعشرة و

هو اما متصل هو الشرط والصفة والغاية وبدل

البعض والاستثناء المتصل او منفصل وهو بغيرها

ويجوز في الاخرين الى واحد وفي غيرها بمتصل او

منفصل في محصور قليل الى اثنين وفي غيره ان

ابقى

بقى جمع يقرب من مدلوله لنا الغو راءيت كلّ من
فى البلد ولم ير الا واحدا او ثلثة وليس للمخالف
ما يعول عليه العامّ المخصّص مبيّن حجّة
فى الباقى وللمخالف خمسة اقوال امشها فى اقلّ الجمع
لنا بقاء ما كان فاحتجاج السّلف فيه بلا نكير
وعصيان العبد باهمال الكلّ لا للزوم الدّور
او التحكّم لانّه دو رمعيّة قالوا تعددت مجازاته
فتردّد والمحقّق اقلّ الجمع قلنا تعيّن بالدّليل

وتحقق السبب لا يخصص العام جوابا وغيره

كبير بضاعة وشاة ميمونة لقيام المقتضي مع عدم

التنافي واحتجاج الائمة باية السرقة والظهار و

اللعان قالوا لو عم اخراج السبب بالاجتهاد كغيره بالجاز

ولما كان نقله بلا فائدة ولفاتت المطابقة ولحنث من ثمرة

حلف لا تغذيت بكل تغد بعد تغد عندي

قلنا القطع بارادة دخوله مانع وهذا المنع مع

معرفة السبب ثمرة والمطابقة بالزيادة حاصلة وسبب

الحنث

الحنث عرف خاصّ ۹ تخصّص السنّة بمثلها
وبالاجماع والكتاب به وبنفسه وبالمتواتر لا بخبر
الواحد عند الشيخ واتباعه وجوّزه العلاّمة
وجماعة وقيل ان خصّ قبله بقاطع وقيل بالوقف
ومال اليه المحقّق وهو اسلم المانعون لا يعارض
ظنّيّ قطعاً ولو خصّ لنسخ اذ هو تخصيص في
الازمان المفصّلون انّما تعارض به اذا ضعف العموم
بالمجازية المجوّزون اعمال الدليلين اولى من طراح

الواحد وقطعي المتن ظني الدلالة يعارضه معاكسه

فجمعنا بينهما وعدم النسخ للاجماع والضعف

بالمجازية غير لازم   اذا تنافي العام والخاص

ويقارنا بني عليه وان تقدم فبعد حضور العمل

به منسوخ وقبله مخصص، وان تاخر فكالمقارن

عند المحقق والعلامة وناسخ عند المرتضى ولنا

تقديم العام يوجب الغاءه او نسخه وتقديمه التجوز

لا غير فهو اولى وليست النصوصية كالعموم والمتاخر

وصو

وصفا لبيانية وان جهل التاريخ فكالاول واحتمال

النسخ معلق على ما الاصل عدمه فلا يصلح للمعارضة

لا يبادر الى العمل بالعموم قبل ظن عدم المخصص

بالفحص عنه لا باصالة عدمه لنا شيوع المثل المشهور

فحصل الشك فوجب قالوا فيجب عند التجوز لمساواته

ولبس فليس قلنا الفرق قائم للمثل وما قيل من اكثر

اللغة مجازات يكذبه التتبع كما يصدق المثل القاضي

بشرط القطع بعدم المخصص والمعارض قلنا فيبطل

العمل باكثر الادلّة وافادة كثرة البحث او فحص

المجتهد له هم والسّند رجوعه بالاقوى فصل

الاستثناء في المنقطع مجاز لا مشترك لفظيّ ولا

معنويّ ومن ثمّ لم يحملوه عليه الّا مع تعذّر

المتّصل وقوله تعا الّا اتّباع الظنّ والّا قيلاً

سلاماً سلاماً ونحوهما غير دالّ على الحقيقة وفيه

نظر ويشترط الاتّصال ولو حكماً للزوم جهالة قدر

المبيع والموجر ونحوهما ولا لغا تهم استثناء المقرّ

بعشرة

بعشرة دراهم الا بعد مدة لا لما روى عن تعيين

التكفير مع اسهلية الاستثناء اذ لم يثبت الرواية

الرواية عندنا قالوا جوزه ابن عباس الى شهر

قلنا لم يثبت او اراد اظهار ما نوى اولا

الاستثناء المستغرق لغو اتفاقا والاكثر على جواز

الاكثر من الباقى فضلا عن مساوية وقيل بالمنع مطلقا

فى العدد خاصة قيل مطلقا لنا قوله تعالى الا من

من اتبعك من الغاوين وفى الحديث القدسى

الا من اطعمة واتفاق الفقهاء على الواحد بعد

عشرة الا تسعة والكلام جملة واحدة فلا انكار

بعد اقرار واستهجان المثال المصوغ كاستهجان

له واحد الى عشرة قيل المراد بعشرة في له علي عشرة

الا ثلثة معناها وقيل سبعة والا قرينة التجوز

وقيل لها اسمان مفرد ومركب للاول لزوم الاستغراق

او التسلسل في شريت الجارية الا نصفها والقطع

بارادة نصف كلها فبطل الثاني ولزوم الخروج

عن قانون

عن قانون اللغة وعود الضمير الى جزء الاسم و

فبطل الثالث والرابع فتعين الاول والثانى لزوم

كذب ما هو صدق قطعا ولا مناص عن ارادة

احديهما لكن الاقرار بسبعة وللثالث بطلان

الاولين بما مر فتعين ويدفع لسبق الاخراج الا

سنادوفى المقام كلام الاستثناء بعد جمل

بالواو الشيخ والشافعية للكل الحنفية للاخير المرتضى

بالاشتراك الغزالى بالوقف واليه مرجع الحاجب

للاول صيرورتها كالمفرد واستهجان التكرير

ودفع بالمنع والهجنة للتطويل مع امكان الاكثر

في الجميع وللثاني لم يرجع الى الجلد في اية القذف

والثانية كالسكوت ودفع بصرف الدليل والكل

كالواحدة وللثالث حسن الاستفهام واصالة

الحقيقة ودفع برفع الاحتمال و مرجوحية الاشتراك

فصل الاستثناء من الاثبات نفي وبالعكس

للحنفية المستثنى مسكوت عن نفيه واثباته لنا

النقل

النقل وكلمة التوحيد ودعوى ان افادتها له شرعية

لا لغوية باطلة واخراج الطهور ليس من الصلوة و

للتقدير وجهان وكذا في المنفي الاعم والتخصيص بالـ

لشرط والصفة والغاية كالاستثناء في كثير من الاحكام

وبالعقل شايع وحجة المانع واهية قيل الضمير في مثل

قوله تعالى وبعولتهن مخصص ومنعه الشيخ والحاجبه

وللعلامة قولان والمرتضى والمحقق بالوقف وهو سلم

للاول لمخالفة الضمير مرجعه وللثاني مجازية لفظ

لايستلزم مجازيته آخر لنا تعارض المجازين بلا مرجح

والاستخدام شايع المطلب الثالث في المطلق والمقيد الم

المطلق ما دل على شايع في جنسه والمقيد بخلافه فان

اختلف حكمهما فلا حمل ط اجماعا الا مع التوقف

وان اتحد موجبهما مثبتين حمل اجماعا بيانا لا نسخا

وقيل به ان تاخر المقيد لنا الجمع اولى ويتعين اليه

البرآت ويرجع الى التخصيص ومنفيين يعمل بهما اجماعا

وان اختلف فهم مختلفون في الحمل ونحن متفقون

على منعه

على منعه المطلب الرابع في المجمل والمبين المجمل ما دلالته

غير واضحة وهو اما فعل او لفظ مفرد او مركب

ولا اجمال في نحو قوله تعالى حرمت عليكم الميتة لظهور

المراد ولا في نحو قوله تعالى وامسحوا برؤسكم اذ الباء

للتبعيض كما مر اما نحو قوله سبحانه السارق والسارقة

فاقطعوا ايديهما جزاء بما كانوا يكسبون فالمرتضى

مجمل في اليد لاطلاقها على كل العضو وبعضه حقيقة

قيل وفي القطع ايضا لاطلاقه على الابانة والجرح

والعلامة والفخري والحاجبي لا اجمال فيهما

لانها حقيقة في العضو الى المنكب وفهم البعض

بالقرينة والقطع ظاهر في الاية وماله محمل لغوي

وشرعي كقوله ص الطواف بالبيت صلوة الا ثنان

فما فوقهما جماعة ليس بمجمل فيحمل على الشرعي بقرينة

بعثته صعم وآله لتبليغ الاحكام لا اللغة

المبين نقيض المجمل والبيان بالقول اجماعي

وبالفعل عند الاكثر وتاخيره عن وقت الحاجة

ممتنع

ممتنع اجماعاً واليه جايز الغزالی ممتنع المرتضی

فیما یراد به غیر ظاهره کالعامّ امّا المجمل کالغز

فیجوز لنا تاخیر البیان فی کثیر کالصلوة والحج

للغزالی هو کخطاب العربی بالترکی فی عدم الفهم

للمرتضی لزوم الاغراء بالجهل وللمرتضی هو فی الثانی

لا الاوّل قلنا فرق بین عدم الفهم اصلاً والتردید و

وتجویز التخصیص مقرّر والنسخ وارد المطلب الخامس

فی الظاهر والماوّل الظاهر ماد لالته مظنونة لرجحانها

والمأوّل المحمول على المرجوح لمقتضٍ والتأويل منه

قريب كحمل آية إنّما الصّدقات للفقراء على بيان

المصرف وبعيد كتأويل اطعام الستّين باطعام

طعامهم وامساك الاربع بابتداء النكاح والاوّل

والابعد كتأويل خبر فيروز بذلك وتأويل المسح

في آية الوضوء بالغسل وقد بسطنا الكلام عليه

في مشرق الشّمسين المطلب السادس في المنطوق و

المفهوم المنطوق ما دلّ عليه اللّفظ في محلّ النّطق

وصرع

وصريحه مطابقي وتضمني وغيره التزامي فان قصد

وتوقف عليه صدقا او صحة عقلا او شرعا فدلالة

اقتضاء وبدونه مع اقترانه بما لولا التعليل لبعد تنبيه

والا فدلالة اشارة والمفهوم ما دل لا في محله فان

كان المفهوم موافقة ففحوى الخطاب ولحن الخطاب

او مخالفة فدليل الخطاب وهو مفهوم الشرط والـ

الصفة والغاية واللقب والحصر مفهوم الشرط

حجة عند الاكثر وعليه المحقق والعلامة خلافا للسيد

للمرتضى وموافقته لنا التبادر والسؤال عن سبب القصر

مع الامن وقوله لازيدن عن السبعين قالوا قد يكون

للشرط بدل وقال تعالى ان اردن تحصنا قلنا فهو

احدهما وانتفاء التحريم لامتناع المنهى عنه او

فصل

الغرض المبالغة او الاجماع عارض مفهوم الصفة

حجة عند الشيخ والشهيد فى الذكرى ونفاه الاكثر

كالمرتضى والمحقق والعلامة رحمهم الله للاول الولاة للغو الوصف

كالانسان الابيض حيوان وقول ابى عبيدة فى قوله ص

لى الواجد

لى الواجد يحلّ عقوبته وعرضه وللثانى انتفاء الثلث

والوصف قد يكون للاهتمام او للسؤال عن محلّه

اوسبق حكم غيره اوخطوره ونحوها ووجود ما

لايحتمل شيئا منها ممنوع ولعل قوله عن اجتهاده

مفهوم الغاية حجّة عند الاكثر الّا المرتضى

وبعض العامّة لنا انّ المبادر من نحو صوموا

الى الليل بيان اخر وجوبه قالوا ما مرّ فى الصّفة قلنا

الصّوم المقيّد يكون اخره الليل يعدم فيه البتّة

بخلافها ومفهوم اللقب ليس حجة والمخالف نادر

واختلف في انما ونحو العالم زيد والاظهر حجيتهما

في النسخ وهو رفع الحكم الشرعي متاخر

ووقوعه اجماعي ونفاه الاصفهاني سيما في القران

واية القبلة والعدة والصدقة والثبات تكذبه

وقوله تعالى لا ياتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه

لا يصدقه وما في التورية من امر ادم ع بتزويج

بنانه ببنيه يكذب اليهود وما نقلوه عن موسى

ع قرنه

بدليل شرعي متاخر عنه

قرية او يراد طول الزمان كما تضمنته التورية فى
عتق العبد والمصلحة تختلف باختلاف الازمان
وسائر شبههم ظاهرة الدفع هل يجوز نسخ
الشيء قبل حضور وقته المرتضى والشيخ والعلامة
والمعتزلة لا والمفيد رحمه الله والحاجبى واكثر الاشاعرة
نعم للاول لزوم البداء وتعلق الامر بمتعلق النهى ولزون
حسن قبيح النهى او قبح قبيح الامر والثانى قوله
تعالى يمحوا الله ما يشاء ويثبت وعود الخمسين الى

الى الخمس ونسخ تقديم الصدقة وذبح اسمعيل ومساواة
الرفع بالموت وكل نسخ كذلك والحق ان المعترض
على كل من الفريقين مستظهر بنسخ الكتاب والسنة
متواترة واحاد بالمثل والكتاب بالمتواترة وهي به لا
احدهما باحادها والاجماع لا ينسخ ولا ينسخ
الا ان تحقق قبل انقطاع الوحي وقد تنسخ التلاوة
لا الحكم وبالعكس وهما معا ويجوز بالاشق كعاشوراء
برمضان وبلا بدل كاية ومع قيد التابيد لا
تناقض

الصلوة ع

لا تناقض كالتخصيص وليس للمخالفين ما
يعتدّ به   في الاجتهاد والتقليد
الاجتهاد ملكة يقتدر بها على استنباط
الحكم الشرعي الفرعي من الاصل فعلا او قوة قريبة
العلامة في النهاية استفراغ الوسع في طلب
الظن بشيء من الاحكام الشرعية بحيث
ينتفي اللوم عنه بسبب التقصير الحاجبي استفراغ
الفقيه الوسع في تحصيل الظن بحكم شرعي

و وافقه العلامة في التهذيب ويراد بالفقيه

من مارس الفن اذ الاجنبي بعيد عن استنباط

وينتقضان طرداً بالمستغرق العاجز عن الاستنباط

والتجزي جايز لرواية ابي خديجة عن الصادق

ع ولغرض المساواة في الاطلاع على دلايل الحكم

فلا فرق والنقض عن المطلق غير قادح كالعالم

والاعلم وتوهم الدور باطل اذ الاجتهاد المختلف

في تجزيته هو الاجتهاد في الفروع احكام

النبي

النبي ع ليست عن اجتهاد باجماعنا وما
ينطق عن الهوى ان هو الا وحي يوحى
والوحي اليه ان يجتهد لا يجعل ما ينطق به
وحيا كاجتهادنا بقوله تعالى فاعتبروا ولعله
بعصمته عن الخطاء فاحكامه قطعية لا ا
جتهادية وهذا يعم سائر المعصومين سلام
الله عم واية العفو تلطف كير حمك الله واية
المشاورة في غير المسائل الدينية والا كان مقلد

الهم ويمنع كون الاذن حكما شرعيا والتخيير اولا
فی سوق الهدی ثم ايحاء فضل التمتع ممكن
وكذا سرعة الوحی باستثناء الاذخر ليس ابعد من
سرعة الاجتهاد وسبق سماع العباس استثناءه
منه م محتمل ورب فضيلة تترك لما فوقها او لغرض
كحسم قولهم لو كان وحی لما اجتهد كما حسم
فی الامية طعنهم بالنقل من الكتب المشهور
عدم التصويب لشيوع تخطية السلف بعضهم
بعضا

بعضا بلا نكير ولما روى ان للمصيب اجرين وللم

للمخطئ واحد وللزوم اجتماع النقيضين وليس

مشتركا لاختلاف المتعلق ولاستلزام اعتقاد

كل منهما رجحان امارته تخطية احدهما فيه و

للبحث في الكل مجازا ويلزم معزلة المخطئة عند

تغير الرأي سبق امر المقلد والمقلد باتباع الخطأ

وهو قبيح عقلا وفيه تامل لا بد لمن يجتهد

في مسئلة من تحصيل ما يتوقف عليه الاجتهاد

فيها من العلوم العربية والمنطق والاصول والتفسير
والحديث والرجال وظن عدم الاجماع على خلافها
ولابد مع ذالك من انس بلسان الفقهاء وقوة على
رد الفرع الى الاصل وهي العمدة في هذا الباب ولا
يجب تكرار النظر بتكرر القضية بل يستصحب الحكم
والتفصيل بمضي زمان زادت فيه القوة بكثرة
الممارسة والاطلاع غير بعيد واجتهاد الفاسق
نافع له لا افضل متعين عندنا وهم مختلفون و

لا الغير والحي عن تقليد فيما لم يتغير اذا ضاق
وقت وتقليد

بتجبير

ويتخير مع التساوى كالمجتهد مع التعارض والتكافؤ

هل يكفى التقليد فى الاصول ام يجب النظر يحرم

للاول والثالث لزم الدوران وجب اكتفاوه

من الكفار بكلمتى الشهادة بلا تكليف استدلال

وقوله عليكم بدين العجايز ونهيه الصحابة عن الكلام

فى مسئلة القدر وعدم نقل الاستدلال عن احد منهم

وعدم امر احدهم احدا به وان الاصول اغمض ادلة

من الفروع فهى اولى بالتقليد وان الشبهات كثيرة

والنظر مظنة الوقوع في الضلالة والتقليد اسلم

وان قول من يوثق به كالنبي ع والامام م بل العدل

العارف اوقع في النفس مما يفيده هذه الدلايل المدونة

وان قوله تعا فاسئلوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون

مطلق غير مقيد بالفروع والثاني ذم التقليد في

الكتاب المجيد خرجت الفروع بالاجماع فبقيت الاصول

والجواب النظر على النبي ص تعا فاعلم انه لا اله الا الله

فالامة اولى او التاسي في الاجماع على وجوب العلم با

لاصول

ما اصول الدّين والتّقليد لا يحصّله لجواز الكذب
واجتماع النقيضين والخروج عن التّقليد ووجوب
النّظر عندنا عقلاً والاكتفاء بالشّهادتين اعتماداً
على ما تشهد به عقولهم ودين العجايز من كلام سفيان
الثّوري والنّهي للصّحابة عن الجدال او عدم النّقل لوضوح
الامر عندهم مع قلّة الشّبهة وامضيته ما تطمئنّ به
النّفس ممنوعة بل انّما هي فيما ترد به الشّبهة والمظنّة
تجري في المقلّد فيتسلسل او ينتهي الى ناظر ويلزم المحذور
مع زيادة احتمال كذبه والرّجوع الى المعصوم
ليس تقليداً والاوقعيّة في غيره ممنوعة والسوال عن

شبريّة الانبياء السّابقين هذه خلاصة ادلّة الظّنّ فين

وللبحث في اكثرها مجال والى اشتراط القطع يرجع الا

الكلام واثباته مشكل وبالله الاعتصام ۰ في الترجيحات

التّرجيح تقديم معارضتها فلا تعارض في قطعيّين لا

جماع النّقيضين ولا قطعي وظنّي والتّرجيح في النّقليّين

امّا بالسّند او المتن او المدلول او الخارج فالسّند

بالعلوّ وكثرة الرّواة وزيادة الثّقة والفقاهة و

العربيّة والفطنة والورع والضّبط وكثرة المزكّين

واعدليّتهم واعلميّتهم بالرّجال وبالمباشرة والمشافهة

والقرب والجزم والحفظ او مخالطة العلماء والتّحمّل

بالغا

اما دفعا لحرج او العمل بمرادها فتحصل الاقتران الامارة بما هو اقوى على

بالغنا وبعدم الالتباس بضعيف او مجهول واما المتن
فالمسند على المرسل والمقروء على المسموع والمسموع
من الاصل على المشتبه والمؤكد على العاري والحقيقة على
المجاز واقربه على ابعده واقله على اكثره وهو على المشترك
والخاص على العام وغير المخصص عليه والفصيح على
غيره لا الافصح عليه والمنطوق على المفهوم والموا
فقة على المخالفة والاقتضاء على الاشارة والمتضمن
التعليل مقدم على عدمه والمنقول بلفظه على ما بمعناه
والعام المخصص على الخاص المؤول واما المدلول فالتحريم
على الاباحة والاثبات على النفي واما تضمن درء الحد

على الموجب و العتق على عديمه واما الخارج فالمعتضد بغيره
على عديمه وما عاضده اظهر ومذكور سبب الورود
وما عمل به الأعلمون وما دليل تاويله ارجح و
يتركب المرجحات مثنى وثلاث ورباع ف
فصاعدا فاتبع منها الاقوى والزم ما هو
اقرب الى التقوى والحمد لله على نعمائه
والصلوة على سيد الانبياء واشرف
الاولياء تمت الزبدة بعون الله الملك الم
المعبود في يد الحقير الفقير قليل الطاعة
كثير المعصية محمد بن نظر على شروانى غفر الله

ولوالديه ولمن احسن اليه ولجميع المسلمين

وقد فرغ من تحرير النسخة في التاريخ الف ومائتان و اثني وثلثين

بول انبر بال سیت عدد
یکصد و پنج نیم ۱۰۵ عدد پنج نیم نیم را هر منت
تا بیع پنج نیم یک ... یک
امانت ملا علی خلیه
... ...
از برای کتاب
جامع برهان و تحفة
المجالس

وبه نستعين   بسم الله الرحمن الرحيم   هذه تعليقة متعلقة بالقوانين

الحمد لله الذي بين لنا قواعد الأصول ورتب لنا حبا عما لنا بقلائد المعقول والمنقول وعين شوارق الحق بشوارد فوائد العقول وهيئ لنا شدائد يوم الوصول بالآيات الواضحة الحجول واخبار آل الرسول والصلوة والسلام على آله الفحول ما دام اللفظ مدعوا بالدال والمعنى بالمدلول وبعد فيقول العبد الجهول الجاني عبد الرسول بن محمد حسن الحسيني الزنوزي الوطن والخوئي المسكن احسن الله حاله وجعل مآله خيرا انى كنت حين مباحثة كتاب قوانين المحكمة للفاضل الكامل افضل المتأخرين واكمل المتبحرين العلامة النحرير العلامة التحرير سالك سبيل التدقيق ومالك سلسبيل التحقيق حاوي الدليل الذي والبرهان اللمي مولانا ابو القاسم القمي حشره الله مع النبي حاشية متعلقة بقوانين الأصول ناشية عن الافكار الابكار في الآصال والأبكار وغاشية تتحلى بها الكتاب انظار الناظرين وافكار الحاضرين وتتجلى بها وجه المطالب المختفية وابصار المآرب الخفية بكشف غشاوة الخفاء عن نعيم عباراته المغشوشة وكلماته المدهوشة ولم ازل سوقت الامر من يوم الى يوم لكون الرقفا الصلوة او الصوم وصرفت العمر في مجالسة قوم بعد قوم فكشفت عيني البصيرة عن النوم ورفعت عنه غشاوة التعصب واللوم الى ان افاض الله لي في احسن ما لي قطف ريحانتين من روض وامتاح نطيفة من حوض وجاد بالمد ووفقه دون الامد بعون الله الصمد فوجهت الهمة الى تسويد هذه التعليقة المهمة وشرح الذيل وسمرت الليل ورتبت بما وقفت عليه واوردت ما انتهت قدرتي اليه فاودعت فيها نبذة من الفوائد النادرة الفذة على مقتضى المثل المشهور ما لا يدرك كله لا يترك كله كما نهب اللؤلؤ والمرجان لم يطمثهن انس قبلي ولا جان واني لم اكن قابلا للتاليف والتصنيف وحاملا لهذا الفن الشريف لقلة بضاعتي وضعف استطاعتي لكن لما رايت ان بعض الطلاب قد اكتفى من هذا الكتاب بما فهم من ظاهر المقال من غير ان يكون له اطلاع على حقيقة الحال وبعضهم قد اختاروا الانحراف ونصبوا عن طريق الحق والانصاف من غير دليل فاضلوا كثيرا وضلوا عن سواء السبيل اردت ان اوضح نهج المراد واسد باب لجج الايهامات والايراد وامتن مطارح الانظار من مصالح الافكار وفرضت على ان اسلك سبيل العدل والانصاف ورفضت طريق التعصب والاعتساف والملتمس من اهل الصلاح الاصلاح والايضاح والله الموفق للارشاد السبيل وهو حسبنا ونعم الوكيل قوله الحمد لله اقول انه غني عن البيان لانه ما يجري دائما في اللسان بين نوع الانسان ولا يحتاج الى رسمه بما هو مستفيض ومشهور وفي كتب القوم منظور بل يجب ان يذكر ما هو عن العقول مستور ومحجوب وعند العقلاء محبوب ومرغوب وهو انه حقيقة

في مطلق

في مطلق الثنا سواء كان بلسان المقال والحال كما يدل عليه قول الله المتعال وان من شيء الا يسبح بحمده ومن قال
بكونه مجازا هناك تجاوز عن حد العلم والادراك وايضا القول بان الثنا يختص باللسان والقيد للتوضيح و
زيادة البيان اعتراف بالعجز والنقصان كما يشهد على ذلك كلام نبي كل هالك لا احصي ثنا عليك انت كما اثنيت
على نفسك وحمله على المجاز او جعل القيد للاحتراز كما لا يخفى ما فيه من عدم الجواز لا لا مكان الحقيقة وعدم
وجود الصارف عنها والتحقيق في هذا المقام ان غير الاعلام من الاسماء لها معنى عام يعني ان الالفاظ المستعملة
في معاني مخصوصة عند اهل اللغة ليست بحقيقة في المصداقات الخارجية المحسوسة فقط بل وضعوها الفاظا هم
كلية وموضوعاتها تارة تكون امورا جزئية مادية وتارة امورا معقولة مجردة من قبيل وضع العام والموضوع
له الخاص او العام كالنور مثلا معناه ما كان ظاهرا بذاته ومظهرا للغير واطلاقه على النور المخصوص المحسوس
من نحو النجوم والشمس لكونه كذلك واما اصل خصوص كونه محسوسا بالحس البصري معتبرا في معناه وجزءا
منه نظرا اذ كونه مظهرا للمبصرات ومميزا للساعات والشهور لا مدخل له فيما وضع له لفظ النور
فليس النور المحسوس فقط معنى هذا اللفظ بل هو احد موضوعات هذا اللفظ المعلوم وهذه جهة استعماله
هذا المفهوم بل لو وجد في هذا العالم لهذا المعنى غير ما في الخارج مصداق ومستعمل فاطلق عليه النور من
غير شبهة وتامل ونظيره ما ذكر في معنى الميزان من ان معناه ما يوزن به الاوزان سواء كان له عمود
وكفتان او لا لكن استعماله في هذا العالم فيما ذكر اغلب واولى لان علمهم بالمحسوس مانوس وعن المعقول
معزول فلهذا يحملون الالفاظ القرانية على المجاز وخلاف الظاهر من السفه والوله مع موافقة معانيها
للمعنى الحقيقي والموضوع له لغفلتهم عن هذا السر المعقول والرمز المقبول واذا عرفت هذا فاقول ان الحمد هو
عبارة عن مجرد الثنا ماديا كان او مجردا والثنا ما يشعر بالتعظيم سواء كان بالكلام التكليفي والقولي والتكويني
والفعلي اذ الاشياء اذ الاشيا كلها من النبات والجماد والحيوان والاحيا يثنون على الله الواحد القهار كما
تشهد عليه الايات والاخبار ولكن لا تفقهون تسبيحهم ولا يعلم احد ترتيبهم بل حقيقة اعيانهم
عين الثنا والتعظيم ووجودهم محض التواضع والتكريم اذ كل معلول بالنسبة في علتها وبارئها خاضع ومفتقر و
كل موجود بالاضافة الى موجدها ومبدئها خاشع ومنكسر ويدل عليه قول الله على انه مكتوم عنه
الوجوه للحي القيوم فظهر ان الحمد لا يختص باللسان الجسماني بل يكون باللسان العقلي الا ترى ان كل دابة حين شرب
الماء يرفع راسه الى السما لشكر الله والثنا وان كل واحد من الطيور في جو الهواء له ذكر خاص من اسماء الله
لا ان استعماله في ما عدا اللسان مجازا كما قيل حتى يحتاج الى التكلف والتاويل وغاية ما يلزم هنا غلبة
استعمال الحمد في الثنا باللسان وندرة استعماله في غيره وذلك لا يقتضي كونه مجازا فيه نعم لو وصل الى حد النقل

لكان مجازا في المنقول به في الجملة لا مطلقا ومع فرضه كذلك لا يلزم ايضا كونه مجازا في الاية المشار اليها
هذا اذا كان الواضع هو الله الصانع فواضح ان استعماله ذلك في مطلق الثنا حقيقة وان كانت بالنسبة الى
اصطلاح الناقلين مجازا واما لو كان الواضع هو البشر يكون حقيقة باعتبار ومجازا باعتبار اخر فتامل وتدبر
قوله الذي هدانا اقول الهداية عبارة عن الارشاد والدلالة هداه اي ارشده ودله وهي تتعدى
تارة بنفسه كقوله تعالى اهدنا الصراط المستقيم وتارة باللام كقول الملك العلام ان هذا القران يهدي للتي
هي اقوم وتارة بالى نحو ويهدي الى صراط مستقيم والظاهر انه لا فرق بين الاستعمالات الثلث ومنهم من فرق
بان المتعدي بنفسه هو الايصال الى المطلوب لا يكون الا فعل الله كقوله تعالى لنهدينهم سبلنا ومعنى المتعدي
بحرف الجر هو الدلالة على ما يوصل اليه فيسند تارة الى القران واخرى الى النبي ع وفيه نظر اذ كل منها يستعمل
في كل منها من غير تفاوت في الموارد الثلث بحسب الاستعمال ومن قال بالاختصاص بعضه بالاراءة وبعضه بالايصال
يرد عليه الاشكال بقوله المتعال انك لا تهدي من احببت ولكن يهدي من يشاء وبقوله تعالى واما
ثمود فهديناهم فاستحبوا العمى اذ الاية الاولى تدل على عدم الاختصاص مطلقا والثانية على عدم الاختصاص
من وجه ويفيد الاستلزام من وجه اخر كما لا يخفى وبقوله تعالى يهدي الله لنوره من يشاء وبقوله ان الله
لهادي الذين امنوا الى صراط مستقيم اذ كل منهما ايضا يدل على عدم الاختصاص والملازمة من
وجهين وظهر مما ذكرنا ايضا فساد القول باختصاص المتعدي باللام بهداية القران وبالى
بهداية الرسول ع كما لا يخفى من تتبع موارد استعمالاتها من الايات والحاوي ثم يمكن ان يقال ان
اختلاف موارد الاستعمال ليس ببعيد ان لا غرض على مقتضى الحال بمعنى ان الهدى مع امكان تعديته
بنفسه لو تعدى بالحرف لا يكون الا لغرض ونكتة وكذا بالعكس وهو ان الهادي قد يوصل بالعناية
والتوفيق والدراية والتحقيق بالقاء النور في قلب المهتدي من غير توسيط الكتاب والنبي
ليستفيد به مهجته وتدوم بها بهجته فيتعدى بنفسه وقد يكون باراءة الطريق الاقرب ورفع
الموانع الخارجية عن الوصول الى المطلب فيتعدى باللام اشعارا بهذا المرام من قرب المسافة و
تسهيل السير الى المطلوب ووصال المحبوب وقد يكون باراءة الطريق من غير دفع الضد ويقف
اللطف والعناية على ميل العبد فيتعدى بالى اشعارا ببعد المسافة ووقوف الوسايط وايماء
بان عدم الميل في البين مانع ولهذا غلب استعمال الاول في حق سبحانه وتعالى والثاني في القران
المنزل والثالث في النبي المرسل وذلك لان زيادة المباني تدل على زيادة المعاني كما يشهد
عليه القسم الثالث والثاني فظهر ان اختلاف المقام بحسب اختلاف مراتب الهداية وكونه ذا

اتكما

افسكا ثم ان هداية الله يتنوع انواعًا شتى فى كل شئ بحسبه و فى كل عبد بقدر طلبه الاول
افاضة قوى الظاهرية والباطنية من الحواس و الثانى نصب الدلايل الفارقة بين الصلاح
والفساد للعباد الناس والثالث الهداية بارسال الرسل وانزال الكتب والرابع كشف السراير
على قلوبهم ورفع الحجب بالوحى والالهام فى اليقظة والمنام وبسبب هذا الارشاد الالهى ينكشف
حقايق الاشياء كما هى ولا هادى فى الحقيقة الى صراط مستقيم الا الله العلى العظيم فنسبة الهداية الى
القرآن والرسول لا ينافيه ولا ريب فيه لانا نقول بكونهما واسطتين للهداية مع ان الهادى
هو الله كما يشهد على ذلك قوله لا تهدى من احببت الخ وقوله تعالى ما رميت اذ رميت ولكن
الله رمى كما لا يخفى على من له ذوق سليم للاصول ولا نعم السالله العلى العظيم قوله الى اصول الفروع
وفروع الاصول ولا يبعد ان يكون تعديتها بالى هنا مع ان الغالب فيه اذا اسند الى الله تعالى هو
التعدى بنفسه لغرض وهو ان لفظ الهداية كما يتعدى الى المفعول الثانى بواسطة الحرف و
ارسال
كذا لمعناها لا يتعدى الى الغير بواسطة الهداية الا بواسطة الرسل وايضاح السبل كما اشرنا
اليه وكما يتعدى الى المفعول الاول من غير واسطة الحرف وكذلك تعديتها الى الرسول لا يحتاج
الى واسطة اخرى والا لدار او تسلسل بل بالقاء الاحكام بالوحى والالهام على قلوبهم وهذا الايهام
مقتضى هذا المقام والحال لما فيه من براعة الاستهلال كما يشهد عليه ذيل هذا الكلام من ذكر ما يلايمه
ولا يخفى ما فيه ايضا من الارصاد فتامل حتى تعلم المراد والاصول جمع اصل وهو ما يبتنى عليه شئ
ويتفرع عليه والفرع عكسه والمراد بها هنا اما هو الاصول الدينية لابتناء الاعلام الشرعية صحة
وقبولا عليها او احكام الادلة المتداولة لابتناء استنباط الاحكام الفرعية عليها والظاهر هو
لكونه مناسبا للمقام اذ فيه براعة الاستهلال وملايما للاضافة اللامية لما فيه من زيادة
كان
الاختصاص لانه سبب لحصول الفروع دون الاول لكونه شرطا فيه فتامل وان الاصل
فى الحقيقة هو الاول دون الثانى فتامل ويمكن ان يراد بالاصول الائمة والرسول اذ يبتنى
على معرفتهم اعمال العاملين فهم المعلمون للامم فى كل عالم فهم الداعون الهادون ولهم خلق الخلق اجمعين
وبهم النجاة فى الدارين قال على ع لا يعرف الا بسبيل معرفتنا وجعلهم الله اركان الارض ان
تميد باهلها وعمود الاسلام وشجرة اصلها ثابت وفرعها فى السماء فهم اصل الاصول
اذ لا يمكن الوصول الى الحق باتباعهم ومعرفتهم والايمان فرعهم وصفتهم وتتشعب منهم الهدى
والسداد والبر والتقوى والرشاد الى كافة الناس والعباد وبهم تبتدل العقول

على كل خير والصلاح وعلى الهدى والفلاح ويستدل بهم على الله واصوله وفروعه ولا
يمكن النجاة من النار الا الاقرار بولايتهم ولا يهتدي هاد الا بتعليمهم وهدايتهم بل اول ما خلق
الله انوارهم فهم اصل الاصول وحقيقة الحقائق فلا يسبقهم سابق ولا يفوقهم فائق فهم
انوار دائرة الوجود واقطاب رحاها ومركزها وبهم يمسك السماء ان تقع على الارض واياب الخلق اليهم
وحساب الخلق عليهم فهم نور الانوار وغاية الغايات وبوجودهم وجدت الاشياء وتذوتت ا
الذوات فهم المقصود من الايجاد والابداع ومن نورهم تشعبت الاضواء والشعاع فهم شجرة الايمان
والخلق فروعها واغصانها فهم بيت الله المعمور واركانها فهم الموجود في الحقيقة وبالاصالة والاشياء
شؤونه واطواره وتعييناته وآثاره كما يشهد عليه الآيات والاخبار فعلى هذا التوجيه يمكن ان يكون
الاضافة بيانية اي هي الفروع اصول كما يشعر به قوله عليه السلام انا فرع من فروع الربوبية ويدل عليه ايضا
في زيارة صاحب الولاية يا عين الله الناظرة ويده الباسطة واذنه السامعة وغير ذلك مما يشهد
عليه والحاصل انهم اصول بالنسبة الى الخلق وفروع بالنسبة الى الحق ونسبتهم الى الله كنسبة الخلق
اليهم وما فيه من عكس التشبيه يشهد عليه دليل ويحتمل على هذا كون الاضافة ظرفية كما يشهد
على ذلك الفقرة اللامعة في زيارة الجامعة ارواحكم في الارواح واجسادكم في الاجساد وقبوركم
في القبور وقوله تعالى اينما تولوا فثم وجه الله وقال عليه السلام في تفسيره نحن وجه الله فتامل ولا
تكن في مرية واشتباه فيما اظهرناه فانه واشرف الانتقالات الى الاذهان وهذا المختصر ليس ما يسع
فيه هذا النشر وامعن النظر فيه لتصل الى المطلب اذ كلامهم صعب مستصعب فاذا فرغت فانصب والى
ربك فارغب قوله ويرشدنا الى شرايع الاحكام والرشاد ضد الغي والشرايع جمع الشريعة
وهي الدين ماخوذ من الشريعة التي هي مورد الناس للاستسقاء سميت بذلك لوضوحها
وظهورها وهداية الخلق اليها كما جئتم الى المأوى والاضافة من قبيل خاتم فضة الاحكام جمع الحكم وهو
القضاء والحكم المراد منه ظاهرا هو الاحكام الشرعية الخمسة وباطنا جميع الاحكام الوجودية من الاسباب
الفعلية والمادية والصورية والغائية والمشخصات العينية من الوقت والمكان والجهة والكم
والكيف كما ان لله تعالى احكام تكليفية شرعية وكذلك له تعالى احكام تكوينية عينية كما لا يخفى
قوله بمتابعة محكم الكتاب والمراد منه كتاب الله واللام للعهد قوله وسنة الرسول السنة ا
الطريقة والسيرة والمراد منها هنا الطريق الخاص الذي يوصل سالكه الى الحق وهي الشريعة
المحمدية قوله ووقفها ببيان اهل الذكر والاهل والال في استعمال اهل اللغة واهل الشرع بينهما

عموم

يطلق الأهل و
عموم وخصوص من وجه وقد يراد به اشرف الأهل فهو اخص من الأهل وان كان اصل الآل هو
الأهل وقد يستعمله اهل الشرع على العكس كما روى عن بعض قال قلت لابى عبد الله ع من الآل
فقال ذرية محمد ص قال قلت فمن الأهل قال الائمة ع فقلت قوله تعالى ادخلوا آل فرعون اشد العذاب قال
والله ما عنى الا ذريته وروى ايضا عنه كذلك وبالجملة فالمراد من الأهل الائمة المعصومون لانهم
فهو اخص من الآل بهذا الاعتبار والحال والذكر هو القرآن بقوله تعالى فاسئلوا اهل الذكر ولقوله وانه لذكر
لك ولقومك اى شرف لك ولقومك او هو محمد ص لقوله قد انزلنا اليكم ذكرا رسولا ويجوز ان يراد به ذكر
الله فى الباطن لقوله تعالى ولذكر الله اكبر وروى عن الصادق ع نحن اهل الذكر وعنه الذكر القرآن
ونحن قومه وعن الباقر الذكر رسول الله ص واهل بيته اهل الذكر وهم المسئولون وروى عن
بعض سئلت الرضا ع فقلت له جعلت فداك فاسئلوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون فقال نحن اهل
الذكر ونحن المسئولون قوله ومعادن التنزيل المعادن جمع المعدن وهو بكسر الدال مركز كل شئ
من عدن بالمكان عدنا وعدونا اى اقام به وجنات عدن اى جنات اقامة لا يزول لاهلها
ولا انتقال لهم عنها ومنه المعدن اى مستقر الجوهر وفى الحديث الناس معادن كمعادن الذهب
والفضة لانهم يتفاوتون فى الكمالات الشرعية على حسب استعداداتهم ففيهم الجيد والردى كالنقا
واما كونهم معادن التنزيل لان القرآن كما انزل وعلومه كما هى عندهم وقال النبى ص انزل الى هذا
القرآن وعندهم الفاظه القرآنية ومعانيه بجميع ما يحتمل من ظاهر وظاهر الظاهر وهكذا وباطن
وباطن الباطن وتاويل وتاويل التاويل من الاوضاع والاصول والفصل والوصل والطول والادغام
والاظهار والاخفاء وامثال ذلك مما انطوى فيه من اسرار القرآنية ورموز الفرقانية من
اصول الناسخ والمنسوخ والمحكم والمتشابه والظاهر والمجمل والمبين والعام والخاص والمطلق والمقيد
والامر والنهى وهذا كله فى الكتاب التدوينى الذى هو على طبق الكتاب التكوينى وقد نبه
سبحانه الى الثانى فى كتابه اوحينا اليك روحا من امرنا ما كنت تدرى ما الكتاب ولا الايمان ولكن
جعلناه نورا نهدى به من نشاء من عبادنا وهو المسمى بروح القدس وروح من امر الله كما يشير
اليه هذه الآية الشريفة وفى الحديث ان هذا الروح لم يكن مع احد ممن مضى الا مع محمد ص والائمة
وروى عن ابى جعفر ع قال ما ادعى احد من الناس انه جمع القرآن كله كما انزل كذاب
وما جمعه وحفظه كما انزل الله الا على بن ابى طالب والائمة بعده ع وروى عنه ايضا قال ما يستطيع احد ان
يدعى ان عنده جميع القرآن كله ظاهره وباطنه غير الاوصياء وروى عن ابى عبد الله ع قال

نحن الراسخون في العلم ونحن نعلم تاويله وعنه ع قال انا بيت لم يزل الله يبعث فينا من يعلم كتابه من اوله الى آخره

وان عندنا من حلال وحرام وعنه ع ان الله صبر دلا يبينا اهل البيت قطب القرآن والحاصل انهم

معادن كتب الله كله بكل معنى وبكل القسمين وهم حملة القرآن بالعلم والتبليغ والقبض والبسط في كل

الشرعيات الدينية والتكوينية واليه يشير ما قيل ان القرآن هو العرش التدويني وهم الماء حملته

وكان عرشه على الماء وان القرآن هو الدين عند الله وعند اوليائه وانه الفعل الثاني وهم محال الفعل

الفعل الأول والثاني وهم حملته وانه اللوح المحفوظ في الاكوان والالفاظ وهم حملته وكان محفوظا لحملهم

اياه كما قال علي ع انا اللوح المحفوظ فافهم وهو بيدكم محفوظ قوله الذين هم الخلفاء من آل الرسول وورد

متواترا انهم خلفاء رسول الله ص واوصيائه وانه ص اوصى امر الامة الى امير المؤمنين وهو الى امام

بعده وهكذا اوصى كل منهم الى الآخر الى المهدي والمراد بها نيابة بدل نيابة مثلها لا النيابة وكالة

كما اعتقده البعض ويقول ليس بينهم ع وبين محمد ص مناسبة ذاتية يقتضي التبليغ لا ابتداء ولا

بالانضمام وانما بينهم كما بين الوكيل والموكل والحق انهم صالحون لهذا المنصب ابتداء ولانهم

ومحمد ص في مقام سر وهو نور واحد كما يشهد عليه قوله ص انا وعلي من نور واحد وقوله لحمك

لحمي وجسمك جسمي وقول علي ع انا من محمد ص كالضوء من الضوء والضوء الثاني مثل الاول لا مستقل ولا

اجنبي بل هو كالمالك المنفرد في الملك بتمليك مالك الاول ثم اعلم انه سبحانه خلقهم لنفسه وخلق

الخلق لهم كما قال علي ع نحن صنايع ربنا والخلق بعد صنايع لنا اي خلقوا لنا فاول ما خلق الله

محمد ثم علي ثم الحسن ثم الحسين وهكذا ثم القائم وروى عن ابي عبد الله بالجملة هكذا قال يا جابر اخبرني

عن اللوح الذي رايته في يد امي فاطمة بنت رسول الله وما اخبرتك به امي انه في ذلك اللوح

مكتوب فقال جابر اني دخلت على امك فاطمة في حيوة رسول الله اهنيها بولادة الحسين فرايت

في يدها لوحا اخضر ظننت انه من زمرد ورايت فيه كتابا ابيض شبه لون الشمس فقلت

بابي وامي انت يا بنت رسول الله ص ما هذا اللوح فقالت هذا اللوح اهداه الله الى رسوله فيه

اسم ابي واسم بعلي واسم ابني واسم الاوصياء من ولدي قال فسألتها ان تدفعه الي لانظر

ما فيه فدفعته الي فسرت به سرورا عظيما وغير ذلك من الاحاديث التي تدل على انهم خلفاء الخلق

والاوصياء من بعد محمد سيد الانبياء قوله ما ادمت عقد للمشكلات منحلة بانامل الدلايل ويجوز

ان يكون من اضافة المشبه به الى المشبه كلجين الماء اي المشكلات التي كالعقد في عدم الانحلال

ويجوز ان يكون استعارة بالكناية لتشبيه المشكلات بما عقد ويكون اثبات العقد للمشكلات

استعار

استعارة تخييلية ويكون مخيلة ترشيحا للاستعارة كما على الاول كان ترشيحا للتشبيه وكذلك قوله
بانامل الدلايل فيه ايضا مكنية وتخييل وترشيح ويمكن ان يكون كل من الاستعارتين ترشيحا للاخرى
كما لا يخفى ومثل ذلك ما يلي هذا من قوله وظلم الشبهات الخ قوله بانوار العقول والنور كيفية ظاهرة بنفسها
ومظهرة للغير وقيل الضياء اقوى منه واتم ولذا اضيف الى الشمس في قوله تعالى وهو الذي جعل الشمس
ضياء والقمر نورا وان الضياء ذاتي والنور عرضي والحق ان النور اقوى لقوله تعالى الله نور السموات
والارض ولقوله عم اول ما خلق الله نوري وحمله على المجاز خلاف الظاهر كما اشرنا اليه سابقا ولما كان استعمال
الضوء في الشمس والنور في القمر هو الغالب الشايع فلذا اسند الاول الى الشمس والثاني الى القمر في الآية السابقة
سلمنا ذلك لكن لا نسلم كون الضوء اقوى تمسكا بالآية لتعارضها باية النور مع ان الترجيح ثابت ههنا
لاسناده الى الله تعالى واسنادها الشمس الى الضوء ولكونها في مقام المدح والوصف دون الاولى لانها في مقام
الامتنان قوله فهذه نبذة في الصحاح نبذة القا واصاب الارض نبذ من المطر اي لشيء يسير
والتا تكثير للقلة كما لا يخفى ما فيه من زيادة الهضم النفس اي هذا الكتاب قليل الجدوى من شانه ان
يلقى قوله وجملة من مبتدا وفيه ايضا اشارة الى تكثر الجال ويقتضي لباب اذ هو ماخوذ من الاجمال الذي
هو ضد التفصيل قوله جعلتها تذكرة لنفسي وللطالبين والتذكرة ما يتذكر به الحاجة والتا للنقل
او للتانيث والطالبين عطف على نفسي من عطف العام الى الخاص والاولى عدم اعادة الجار كما
هو الغالب والمدار قوله في سلوك نهج الحق المبين النهج الطريق الواضح ولا يخفى ما فيه من الاستعارة
المكنية والتخييلية والترشيح او التشبيه كلجين الماء والاشعار بوجه الشبه اعني المبين يدل على ضعف
التشبيه لما في الحذف من العموم ولعل ذا لاجل مراعاة السجع والحق خلاف الباطل او الله سبحانه
والمبين هو الله بانه هي المظهر قوله يوم الدين الدين في الاصل الجزاء ويشهد به ما قيل
كما تدين تدان يوم الدين اي يوم الجزاء وفي الاصطلاح هو وضع سائق لذوي العقول با
ختيارهم المحمود الى الخير بالذات ويضاف الى الله تعالى لصدوره عنه تعالى والى النبي صلعم لظهوره منه
والى الامة لتدينهم به وانقيادهم قوله الاصحاب وهو جمع صحب الصحابة ايضا جمع لكن يطلق
على اصحاب الرسول صلعم خاصة لغلبة الاستعمال فيها كان كالعلم لهم وهي اخص من الاصحاب وان
كان في الاصل مصدرا يقال صحبه صحبة وصحابة وكذا قيل الصحابي كل مسلم راى النبي وقيل وطالت
صحبته وقيل وروى عنه والظاهر انه لا يعتبر الرؤية في معناه اللغوي بل هو عرف جديد قوله
معالم الدين جمع معلم وهو الاثر الذي يستدل به على الطريق وقيل هو الموضع الذي ينصب فيه العلامة

على الشيء جعل سِمة للكتاب ارفع فيه ما هو دليل وعلامة على الدين فالاضافة لامية ويمكن ان تكون بيانية
بمعنى من كي تم فضه اى المعالم التي من الدين اى ماخوذ منه قوله فاقتلذت ثمار تحقيقات وفى القاموس
الفلذة القطعة من الكبد ومن الذهب والفضة واللحم وافتلذت المال اخذت منه فلذة وقال جني
الثمرة اجتناها والاولى استعمال اجتنيت موضع افتلذت لعدم كون استعمال الافتلاذ فى
جني الثمار متعارفا ولعل ذا لا يجدى اعتبار معنى الاخذ فيه او بتضمين معنى الجنى فيه اى مجتنيا ثمار ولا يخفى
ما فيه من الايهام بعظم شان التحقيقات وجلالتها اذ الافتلاذ كما ذكر اخذ قطعة من الذهب والفضة
قوله عند التنزه التنزه التباعد الاسم النزهة بالضم كذا ذكره القاموس الى ان قال واستعمال التنزه
فى الخروج الى البساتين والخضر غلط وفى الصحاح نزهت الارض بالكسر تنزه نزهة اى تزينت بالنبات
وخرجنا نتنزه فى الرياض واصله من البعد والظاهر ان هذا الاستعمال غلط وان كان واقعا فى
محاورات الناس لتصريح اهل اللغة عليه بانه وما يضعه الناس فى غير موضعه قولهم خرجنا نتنزه
الى البساتين ولعل المصنف نظر الى مجرد وقوعه فى استعمال العرب غفلة عن تصريحهم على فتح قوله
عوايده جمع عايدة وهى المنفعة قوله قصر الباع وقلة الزراع كل منهما كناية عن عجزه عن الارتكاب
بهذا الشغل وعدم قدرته عليه هضما لنفسه واستبعادا لها عن مظان الفكر والنظر قوله ولبس فى
مضمار الاستباق الا كراكب القصب المضمار الميدان وكانت عادة العرب فى تسابق الفرس
ان يغرزوا قصبة فى آخر الميدان ومن اعد هى فرسه واخذها يعد سابقا وعلى امثاله فايقا و
الكلام تمثيل شبه حاله فى عدم السبق بحال راكب القصب واستعمل هذا الالفاظ المستعملة ثمة من
غير ان يتجوز فى المفردات ويحتمل المكنية والتخيلية والترشيح او القصب جمع القصبة والسبق التقدم قوله
اما المقدمة فى بيان رسم هذا العلم وموضوعه ونبذ من القواعد اللغوية اقول المقدمة
على قسمين مقدمة العلم وهى ما يكون الشروع فيه موقوفا عليه ومقدمة الكتاب وهى طائفة
من المسائل التى كانت مقدمة على الاخرى لكونها مهمة واعظم فايدة بالنسبة اليها و
والظاهر ان مراده بها هو المعنى الثانى كما يشعر به كلامه سابقا ورتبته على مقدمة الخ
فلا يرد عليه ما فى كتب القوم من جعل المبادى اللغوية مبادى الاصول لا الكتاب مع
الامر ليس كذلك لانها جعلها مبادى الكتاب كنفس الاصول من غير فرق بينهما وما
قيل ان موضوع هذا العلم هو الادلة المعهودة والثانى منها اعنى الكتاب والسنة موقوفان
عليها اذ لا يمكن دلالة الالفاظ وكونها حقايق ومجازات الا ببيانها فلهذا

جعلها مقدمات الأصول مدفوع بان الموضوع هو الكتاب والسنة من حيث هو
يعني انه الاصولي يبحث عنهما على الاطلاق ومن جهة كونه كتابا لا من جهة انه ورد بلفظ الامر
والامر وغيرهما حتى يحتاج فهم دلالتهما على مباحث الحقيقة والمجاز وغيرهما فهي انما بهذه
الحيثية انما يتوقف عليها نفس استنباط الاحكام منهما لا يتحقق الا بعد العلم بها وهو يدل على كونها
مبادي الفقه ولو سلم ذلك لكن لا يخفى ان جعل بعض منها مبادي الاصول وبعضها مسائل
منها لكن حيث الامر للامر والنهي والعام والخاص والمطلق والمقيد وليس فيه الا تشبيح بلا مرجح
اذ بعض منها ماخوذ من المنطق وبعض من الكلام وبعض من المعاني والبيان ووظيفة الاصولي
البيان حجيتها وعدم حجيتها واما نفس تلك القواعد ليس باصول فجعل بعضها من المسائل وبعضها
من المبادي مكابرة نعم يمكن ان يقال ان بعضا منها كمباحث الحقيقة والمجاز وبيان علائقهما
والاشتراك مقدمة لبعض منها كسائر المبادي اللغوية مثلا بيان ان الامر هل هو حقيقة في الوجوب
او الندب يتوقف على بيان الحقيقة والمجاز اولا فالحاصل ان بعضها منها من المبادي القريبة وبعضها
من المبادي البعيدة فالحق جعل بعضها مبادي للبعض وان كان الكل مبادي الفقه فالاشتباه
في جعلها مبادي الاصول للمصنف وهذا الاشكال وان لم يرد على ظاهر عبارته نعم لكن يلزم
عليه ان يكون بعض ما ذكر في المقدمة مقدمة العلم وبعضها مقدمة الكتاب كما لا يخفى على اولي
الالباب فهو العلم بالقواعد اعلم ان القوم اختلفوا في اسامي الفنون وقال بعضهم ان المراد
بها هو العلم وقال بعضهم هو الملكة وقال البعض هو نفس المسائل جميعا او قدر المعتد به من
العلم او نفس المسائل والاقرب هو القول الثالث لنا ان كل فن من الفنون لها اعتبارات شتى
ومقامات عديدة واسامي مختلفة باعتبار التكلم به سمي بالالفاظ وباعتبار الكتابة سمي
بالنقوش والكتاب وباعتبار الادراك والحصول في الذهن سمي بالعلوم فالحق ان كل
فن هو نفس المسائل والقواعد ثابتة في نفس الامر ومتحققة في متن الواقع مع قطع النظر
عن تلك الاعتبارات وهي امور مستقلة وادراكها شيء ثانوي وملكة ادراكها شيء
ثالث كما ان ثبوت القيام لزيد ونسبته اليه متحققة في الخارج سواء تعلق به الادراك
او لا كما هو مناط الفرق بين الخبر والانشاء وكذلك هنا نعم لو قيل فلان نحوي او اصولي
فمعناه ان فلانا ادرك وحصل له ملكة هذا الادراك فظهر ان خصوصية العلم والملكة لا
مدخل لها في نفس المسائل وتسميتها بالنحو والاصول كما ان خصوصية كونها ملفوظا

ملتبسا بالمدخل فيها فيه بل كل منها امر عرضى فعلى هذا اخذ لفظ العلم فى وضعه العلمى مما لا ينبغى
ويمكن الاعتذار عنه بانه مالم يحصل العلم بها فالاطلاع عليها غير ممكن فكانها معدومة لا
تحقق لها فاذا حصل ادراكها تكون معلومة وظاهرة فلذا اخذوه فى رسمه تسامحا وايماء
بما ذكرنا قوله الممهدة لاستنباط الاحكام واعترض عليه بعض المعاصرين من الاخباريين
بان تمهيد الامر تسويته واصلاحه فالممهدة هى على صيغة المفعول صفة للقواعد ولا بد
للتمهيد من ممهد على صيغة فاعل فان كان هو الله تعالى فلا بد من كون بيانه ودليله موجودا فى كتابه
ماموراً باخذه وان كان رسوله الذى لا ينطق عن الهوى فلا بد من كون دليله موجودا فى سنته
وهذان القسمان مما لا نزاع كما نص عليه الصادق عليه السلام علينا القاء الاصول وعليكم التفريع وعنه ع علينا
ان نلقى اليكم الاصول وعليكم ان تفرعوا وان كان الممهد غير الله تعالى ورسوله ص من عقل او عرف
او طبع او عادة فالمستنبط منها هى الاحكام العقلية والعرفية والعادية انتهى وفيه انظار الاول
انا نختار اولا ان الممهد هو الله والاشعار به موجود فى كتابه كقوله تعالى وما ارسلنا رسولا
الا بلسان قومه وقوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا وقوله تعالى خلق لكم فى الارض
جميعا وغير ذلك فان قواعد الاصول حجية مفاهيم الالفاظ واصالة الاباحة يستنبط منها
وذلك تمهيده تعالى وامره باخذها لا تمهيد الغير وجعله نعم تسميته ذلك بذلك وبهذا اللفظ
الاصوليين واعالمهم ولم يعهد الله تعالى بهذه الاسامى واما ثبت هذه القواعد فقد ثبت بتقريره تعالى
وثانيا المختار انه هو الرسول وقد وردت الاخبار الدالة عليها كما قرر فى محله والحاصل ان قواعد
الاصول جميعا قد ثبت ببيان الشرع بعضها بالكتاب وبعضها بالسنة والاخبار وليس شئ
بسببه الاصوليين فى اثباته وكانوا المخترعين اياه والثانى ان الممهد هو الله ورسوله ص واما
كون دليله موجودا ومصرحا عليه فى هذا الزمان والان غير لازم لاحتمال ان يكون ذلك ببيان الشرع
للمشافهين وضبطهم ثم نقل الى الغائبين ثم كانت مسطورة وثبتا فى الكتب لحفظها وان لم
يكن بلفظ السنة والكتاب وكان دليلها موجودا فيهما لكن طار التغيير والحذف والنسخ وغيرها
عليها بسبب الاختلافات والانقلابات بين الامة والثالث انا نختار الشق الثالث يعنى
ان الممهد غيرهما بل هو العقل ولا يلزم منه ان يكون الاحكام المستنبطة منه عقلية لانه لله تعالى
فى الارض حجتان حجة فى الظاهر وهو الرسول الظاهرى وحجة فى الباطن وهو العقل الذى هو رسول
باطنى فكلما حكم به العقل حكم به الشرع كما قد بين فى موضعه بل يرجع ذلك فى الحقيقة الى الشق

الثانى

١٠٤ ومنعه

الثالث ان بيان الرسول على قسمين بالخطاب وبالفعل وكلاهما ببيانه وان كان طريق البيان مختلفا
والرابع ان البيان الاجمالي كاف وبيان التفصيلي ليس بواجب وقد ثبت ذلك بالعمومات الدالة عليه
واما تفصيلها وبيان اقسامها وشقوقها وملاحظة خصوصياتها انما هي ببيان الاصوليين
وتحقيقهم وتمهيدهم فالتمهيد على نوعين ذاتي واجمالي وهو فعل الله تعالى او فعل رسوله وتفصيلي
وعرضي وهو فعل الاصولي فالممهد بين المقامين واحد ولا يتفاوت الا بالتفصيل والاجمال
فح لا يرد عليه ما يخطر بالبال من ان الممهد ان كان الله فالممهد هو ما وقع في كتابه تعالى من الكتاب
الدالة عليه فهو نفس الاحكام لا ما يستنبط منها نفس الاحكام وايضا لو كان الممهد هو الكتاب
فيلزم اتحاد المستنبط والمستنبط منه بنظيرها او رد على الفقه من اتحاد الدليل والمدلول والجواب اما عن
الاول فهو ما ذكرنا من ان الممهد بتمهيد التفصيلي هو المقصود هنا لا الممهد بتمهيد الاجمالي حتى يلزم المحال
فالحكم هو الثاني لا الاول فتدبر وعلى تسليم كون المراد هو الثاني لا يلزم ايضا ما ذكرنا لان ما هو في الكتاب
حكم كلي وعام وهو المستنبط منه والمستنبط هو الاحكام الجزئية والخاصة والفرق بينهما واضح وليس
هذا الا كالفرق بين الكبرى والنتيجة من الشكل الاول وهذا هو الجواب عن الثاني ايضا ويمكن ان
يجاب بما قيل في رسم المقدمة الفقه من الاجوبة لهذا الاشكال وهذا كله اذا كان الممهد هو
العلماء الاصولية كما هو الحق الحقيقي في الجواب عن هذا الاشكال فح لا يرد ما ذكرنا من الاتحاد بين المستنبط والمستنبط منه
والحاصل مما ذكرنا ان الممهد هو العلماء لان تمهيد هذه القواعد فعلهم وشأنهم ووظيفتهم ولا يلزم منه ان تكون الا
الاحكام المستنبطة منها عقلية او عرفية او غيرهما لان ماخذها ومدارها هو الكتاب والسنة فيستندهم
في كل اصل من الاصول اليهما لانهم مستنبطون ومستقلون فيه حتى يلزم ما ذكرنا قوله للاستنباط الاحكام
وفيه نظر لان هذه القواعد لم تمهد للاستنباط بل لحصول كيفية التي تحصل بها الاستنباط وبعبارة
اخرى تمهيد هذه الاصول للعلم باحوال الادلة من الكتاب والسنة والعقل والاجماع دلالة وسفاية فالغاية
منها في الحقيقة هو ذلك الادلة لا القواعد الاصول ويمكن التوجيه بانها لما كانت علة بعيدة ومعدة
للاستنباط فلذا استند اليها مسامحة لا حقيقة وبان الغاية والمقصود الاصلي من هذا التمهيد لما
كان ذلك واستند اليها مجازا واتساعا فان قلت هذه القواعد ليست بممهدة لذلك فقط لختصه
به كما هو مفاد اللام بل يبحث فيه عن احكام اخر ويستنبط منه غير الاحكام الشرعية كاثبات الحقيقة
الشرعية وان عدم الدليل دليل العدم وان وجود المقتضي وعدم المانع يوجب ثبوت الحكم قلت
سلمنا لكن قيد الحيثية معتبر فيه ولا ينافي في ذلك ما ذكرت اذ تسميته بذلك اصول الفقه

وكونه علماً لهذا العلم من جهة الاستنباط فقط وان كان البحث فيه عن احوال آخر ايضاً مع ان المقصود
من بيان ذلك بالاخرة هو الاستنباط ايضاً فالغاية الاصلية من جميع ما تقرر في هذا العلم ليس
الا ذلك الا ان بعضها من الاسباب القريبة وبعضها من المبادي البعيدة كما بيّنا سابقاً
ثم اعلم ان هذا القيد ليس بمعتبر في موضوع له هذا اللفظ بل المعتبر هو التقييد فقط لا المجموع المركب
اذ الاصول هو القواعد التي من شانها ان يستنبط منها الاحكام وفعلية الاستنباط غير داخلة
في وضع العلم والا لزم ان لا يطلق عليه هذا اللفظ ما لم يستنبط منها الاحكام مع ان الامر
ليس كذلك بل يطلق عليها ذلك سواء استنبطت منها ام لا وذكر هذا القيد الا للاحتراز وللاشارة
الى غاية هذا العلم كما هو داب المؤلفين في بيان رسم كل علم فالاولى ح جعل هذا التقييد والحيثية قيداً احترازياً
لا العقود كما فعله المص لئلا يتوهم خلاف المقصود من دخول ذلك فيه ولقائل ان يقول لو
جعل اللام في القواعد للعهد لصح التعريف طرداً وعكساً ولا يحتاج الى هذه القيود ح لا تكون
الا توضيحية فلا معنى لجعلها احترازية اللهم الا ان يق ان العهد لا ينصرف بالنسبة الى المبتدي
فلا بد من ذكر تلك القيود ليكون ذا بصيرة ومشتاقاً الى تحصيله كما قيل نعم يرد هذا القول بالنسبة الى
المنتهي كما لا يخفى قوله ونقولنا الممهدة المنطق آه ولا يخفى انه لو لا هذا القيد لخرج ذلك بقيد الشرعية
مع اعتبار قيد الحيثية في الحدود فلم يرد الاعتراض الذي اورد عليه ظاهراً ويحتمل ان يكون هذا القيد
بدلاً عن قيد الحيثية لوضوحه بالنسبة اليه فلذا ذكره عوضاً عنه فتأمل قوله وبالاحكام ما يستنبط
منها الماهيات وغيرها وقال في الحاشية المراد بالماهيات الماهيات الشرعية كالصلوة والزكوة والحج
والنكاح وغيرها واصنافها مثل صلوة الظهر والنكاح الدائم ونحو ذلك فان معرفتها ليست من
من مسائل الفقه حتى تكون قواعد الفقه ممهدة لاستنباطها ولا يخفى ان تقييدها بالشرعية لانه لو
لو لم يقيده به واراد منها غير الشرعية للمقام لم يحتج الى جعل الاحكام احترازاً عنه اذ قيد الشرعية مخرجة
لها كما هو الباعث لعدولها عما فعله صاحب المعالم من جعله احترازاً من الذوات وغيره من جعله احترازاً
عما يستنبط منه الصنايع لخروجها بقيد الشرعية فلا بد ان يجعل المحترز عنه من الامور الشرعية
التي لم يكن من جملة الاحكام ولكن يرد عليه ان قيد الممهدة لكان كافياً في اخراجها كما يدل عليه ما
نقلت عنه ره هنا ولا يحتاج الى ذلك في اخراجها لانها وان ذكرت في طي قواعد الاصول و
ممهدة لا لذلك بل ليترتب عليها احكامها وايضاً هذا اذا كان المراد بالاحكام هو النسب الخبرية
واما اذا اريد منها المجموع المركب من الطرفين والنسبة كما هو احد القولين في التصديق فلا
يصح

يصح ذلك اذ تكون بيان الماهيات جزءاً منها لا انها موضوعاتها فلا معنى للاخراج بل لا يمكن اخراج الجزء
بالكل جميع ذلك لا يجوز ذكر هذا القيد للاحتراز لعدم جواز ذكر الالفاظ المشتركة المجملة في الحدود ولو سلم
اللازم للاهمال لزم كون القيدين الاخيرين مستغنيا عنهما او توضيحيين سلمنا ذلك كله لكن لا نسلم اخراجهما
اذ بيان الماهيات في عينيه وتعينها وتشخيصها من مبادي الفقه كنفس الاصول وداخل في مسائل الاصول
كما ذكرت في طيه لا انه من مبادي الاصول كما قررنا سابقا نعم غاية ما يلزم انه من المبادي البعيدة للفقه فذلك
لا يقتضي كونها خارجة عنه حتى يحتاج الى اخراجها من الحد بذكر الاحكام وبيان ذلك ان ماهيات العبادات
والحكم موقوفا عليه في استنباط الاحكام في الجملة ولكن تعيين الموضوع واثباته يتوقف عليه حتى يترتب عليه الحكم والفقه
الاصلي من تمهيد قواعد الاصول هو ذلك لا مجرد الاستنباط مع ان ثبوت الحكم الذي هو المقصد [illegible] فتشريع ثبوت
الآن فيه [illegible] لا يتصور ذلك [illegible] عن التصديق به ثم يمكن حصول العلم الاجمالي بالحكم من الخارج
والشيوع ولكن لا يثمر ذلك [illegible] لا يغني من [illegible] لكونه كالعدم في عدم ترتب فائدة العلم العمل عليه فظهر
ان الاستنباط التفصيلي والحقيقي على ما هو الغاية الاصلية لهذا العلم لا يمكن الا بعد تشخيص موضوع الحكم وذلك
لا يكون الا باثبات حقائق الشرعية وان كان المستنبط منها بلا واسطة هو الماهيات لكن البحث عنها ليس لذلك
بل لانه يؤدي الى استنباط الاحكام على وجه يترتب عليه العمل [illegible] ولا يليق معرفة ماهية العبادة وتعينها انما هو وظيفة
الفقه لا الاصول كما اشار اليه المص في حد الفقه فلا معنى لجعلها من مسائل الاصول لانا نقول غاية ما يلزم
مما ذكرتم كونها مبادي له لا انه من مسائله وذلك لا ينافي ما ذكرنا لجواز كون شيء واحد مقدمة لعلم ومسئلة
لعلم آخر او مسئلة لكليهما من وجهين كما ان قواعد الاصول جميع مقدمات ومبادي للفقه مع كونها علما
برأسها نعم لو زيد في التعريف قيد منها وكان الضمير راجعا الى القواعد لخرج بيان الماهيات لكن لخرج قواعد
الاصول ايضا اذ لا يستنبط منها الاحكام ولو لم يذكر هذا القيد فكلاهما داخلان فيه اذ لكل منهما
مدخلية في الاستنباط الذي هو الغاية لهذا التمهيد وان كان جهة مدخلية احدهما غير مدخلية الآخر
نعم ما ذكرنا يلزم ان لا يكون قيد الاحكام بنفسه احترازا عن شيء بل هذا مع قيد الشرعية مركبة قيد
احترازي وذكره ليس لكونه موصوفا للشرعية وتوضيحا له واذا عرفت ما اوردنا على ظاهر هذا الحد في
الاول فيرسم ان يقال هو القواعد التي يحصل بها العلم بالاحكام الشرعية الفرعية مع ان اعتبار قيد الحيثية
فيه واما رسمه باعتبار الاضافة واعلم ان هذا التركيب الاضافي مشتمل على اجزاء ثلثة واكتفى بذكر
جزئيه [illegible] ولم يتعرض للثالث وهو الارتباط الحاصل من اضافة الاصول الى الفقه فلا بد له من تعريف
الفقه ليكمل بيانها بجميع اجزائه كما هو دأب المحققين والمدققين وهو ان الاضافة لامية تفيد الاختصاص

يعني ان الاصول ضعت للفقه ومختصة به بمعرفة تمهيد لمن حيث الوصف الفقه و ترتب عليها لان كان غيره يبتني
عليها ايضا فالاختصاص والحصر اضافي لا حقيقي حتى ينافي ما ذكرنا و يستفاد ذلك من اضافة اسم المعنى او ما
في معناه كالاصل بمعنى الدليل او المبني عليه لدلالته على شئ زايد على الذات دون اسم العين مثل
ثوب زيد فانه ذات الثوب من حيث هي لا اختصاص له بزيد الا ان يعتبر معه وصف من ا
الاوصاف كالمملوكية وغيرها ولا يتصور النسبة والارتباط بين الشيئين الا في وصف ومعنى
له اختصاص باحد الطرفين و هو هنا الابتناء والسببية والمسببية ومجرد اضافة الشئ الى
الاخر يدل على اختصاص بينهما وان كان المضاف اسم معنى فيظهر ان الاختصاص في هذا الوصف المعنى
وان كان اسم عين فالاختصاص وان لم نظهر انه في اي معنى لكن يعلم بحسب قراين المقام ولا
فرق بين المقامين في افادة الاضافة الا انه في احدهما اظهر للتنبيه الى الاختصاص اسم المعنى و
العين بان المضاف ان كان هو الاول يدل على الاختصاص وان كان هو الثاني فلا كما صرح عليه
المص في حاشية كتابه ما لا ينبغي ومنشأ التوهم انه قد غفل عما ذكرنا من اعتبار الوصف في كل اضافة
وامتناع اضافة الذات الى الذات فتم ثم اعلم انه لما كان معنى اضافة الاصول الى الفقه هو كونها
منشأ وسببا له وكون الفقه غايتها فلذا لم يتعرض المص لذلك لانه قد علم من رسمه باعتبار العلمية
ذلك الاختصاص والعلاقة بينهما ولان بعد بيان الطرفين وتعريفها لعلم النسبة بينهما بادنى
تامل فترك ذكره ايمائا بوضوحه وكونه معلوما من بيان الجزئين قوله والاولى هنا ارادة العموم
ليشمل ادلة الفقه اجمالا وقال في حاشيته منه وجه كون ذلك موجبا للاولوية انه لو جعلنا
المراد منها نفس الادلة فقط يلزم النقل الموجب والمراد من لزوم النقل ليس نقل لفظ اصول الفقه
عن معناه الاضافي الى العلمي اذ هو مما لا مناص عنه في المقام بل المراد لزوم النقل في مدخول
العلم وبيان ذلك ان المعلومات امور مستقلة بذاتها مع قطع النظر عن تعلق الحكم بها
وادراكها ايضا امر اخر يحصل بسبب مزاولتها فنفس المسائل والقواعد كقولنا كل فاعل مرفوع
وكل مفعول منصوب امور مستقلة ثابتة في نفس الامر فالعلم في قولنا علم النحو وعلم الاصول
عبارة عن ملكة ادراك تلك القواعد اذا عرفت هذا فاقول لفظ اصول الفقه باعتبار
الاضافة اذا كان معناه ادلة الفقه فيكون الملكة الحاصلة من ادراكها هو علم اصول الفقه
فكل علم من العلوم المتداولة يراد بها ملكة ادراك مسائله المثبتة في الواقع كما يكون ادلة
الفقه بمنزلة مسائل العلم وادراكها هو العلم بها والملكة الحاصلة من ادراكها هو علم اصول

الفقه

الفقه الذی هو احد العلوم المتداولة ولفظ اصول الفقه صار علما لهذه الملکة فلا ریب ان هذا لا یخلو من النقل
بل هو نقل حقیقة فالمراد من لزوم النقل اذا جعل معناه الاضافی ادلة الفقه اما اذا فسرنا لفظ اصول الفقه حال کونه علما بملکة
وقلنا انه ملکة ادراک القواعد الممهدة فقد عدلنا فیما ضیف الیه لفظ الادراک عما جعلناه متعلق الادراک اولا فکان
ینبغی ان نقول هو ملکة ادراک الادلة فکان فی هذا المقام الذی نحن بصدد تفسیر علم العلم عدلنا عن معناه الاصلی ونقلناه
الی القواعد التی هی اعم من الادلة فالنقل انما هو فی مدخول الملکة لا فی اصل المعنی العلمی هذا وانت خبیر ایضا ان هذا
یستلزم النقل لو جعلنا المراد من الترکیب الاضافی للمعنی اللغوی اعنی جمیع ما یتنبی علیه الفقه او نفس الادلة لا
لیس بالقواعد والقواعد بعض ما یبنی علیه الفقه فیلزم النقل ایضا الا ان یقال نفس الادلة لیس مما یبتنی علیه علیه
الفقه بل القواعد المرتبة بها ونفس الادلة هی موضوع هذا العلم وتلک القواعد مسائله وملکة ادراک تلک القواعد
هی نفس العلم المتمیز عن سائر العلوم ولفظ اصول الفقه صار علما لهذا العلم بعد ما کان موضوعا لمعناه الاضافی ولک
ان تقول فی وجه الاولویة بعد التزام النقل علی ای وجه کان ان المناسبة بین المنقول منه والمنقول الیه ان فسرنا
الاصول بالمعنی اللغوی اکثر من تفسیره بالادلة کما لا یخفی هذا انتهی کلامه وفیه ما اشرنا الیه سابقا من عدم اعتبار قید
العلم فی الحد وجوه اخر من الاشکال الاول ان ما ذکره من لزوم النقل ان اراد به لزومه فی وضعه الاضافی بعد جعله عبارة
عن الملکة الحاصلة من الادلة بمعنی ان معنی الاصول فی الاصطلاح بعد نقله عن معناه اللغوی هو الادلة فقط واعتبار
الملکة هنا یستلزم نقلا آخر وهو ارادة الملکة منها بعد ما کان معناه نفس الادلة اقول هذا ممنوع لانه لکان لازما
لو ارید بلفظ الاصول فقط هذا المعنی ولیس کذلک بل ذلک من اضافته الی الفقه وهذا المعنی مفاد تلک الترکیب الاضافی
لا المفرد وبعد تسلیم ذلک اقول ذلک النقل لازم علی تقدیر ارادة معناه اللغوی ایضا من وجهین احدهما
هو ما ذکر من لزوم اعتبار الملکة والثانی ان معناه اللغوی هو کل ما یبتنی علیه شیء والمراد به هنا بعض افراد
ذلک الکلی اعنی ما یبتنی علیه الفقه والثانی انه ان اراد به لزوم النقل بین وضع الاضافی والعلمی فی مدخول
العلم کما هو الظاهر من کلامه اقول هذا لازم علی تقدیر علی اعتبار العلم والملکة ففیهما معا او اعتباره فی احدهما
فقط اذا کان معناه باعتبار الاضافی الادلة او الملکة صار علما للقواعد او للملکة وهذا غیر نقله عن
کل الاضافة الی العلمیة بل نقل یلزم غیر هذا النقل وهو نقل المضاف عما کان اولا الی غیره وهو القواعد لا
ان هذا عین ذلک النقل اذ قد یتحقق الاول دون الثانی فیما اذا صار علما للادلة اذ ح لحصل نقله
عن الاضافة دون نقل المضاف لان معناه حال کونه علما هو ما کان اولا فعلی هذا لا یحتاج الی التجشم
اعتبار العلم فی بیان لزوم نقل آخر لعدم مدخلیته فیه اصلا الا ان یقال ان المغایرة بین هذا
النقل باعتبار اخذ العلم وبین النقل الذی یلزم من وضع العلمی والاضافی اکثر واقوی من المغایرة

التي كانت بينه وبينه ماذكرناه من النقل باعتبار عدم اعتبار العلم فيه سلمنا ذلك لكن نقول ان
اعتبار العلم والملكة انما هو في وضع العلم لا غير فالقول باعتبار العلم في العلوم المتداولة على الاطلاق
غير مسلم مع انه لا يصح اطلاق ادلة الفقه على هذا العلم كما لا يخفى سلمنا ذلك ايضا لكن نقول يلزم ذلك
على تقدير ارادة معنى اللغوي ايضا بوجه آخر غير ماذكره وهو ان معنى اصول الفقه اي كان ما يبتنى عليه
الفقه ومن جملة ذلك اصول الدينية من اثبات النبوة والامامة وغيرها فيلزم النقل في مدخول العلم
ايضا ان جعل علما للعلم بالقواعد لكونها غير اصول الدينية والثالث انا لا نسلم كون المناسبة بين المنقول
والمنقول اليه ان فسر بالمعنى اللغوي اقوى من تفسيره بالادلة وذلك لان الاصول بمعنى الادلة اذا اضيف
الى الفقه يفيد الاختصاص فمن جهة اختصاصه به وابتنائه عليه موقوف على العلم بالقواعد الممهدة
فاذا صار علما للقواعد للزوم النقل على لا يتحقق معناه الاضافي اعني اختصاصه بالمضاف اليه الا
لحصول العلم بالمنقول اليه اعني القواعد اليها وهو ما يبتنى عليه كون الادلة ادلة فالمناسبة بينهما على هذا التقدير
هو العلاقة السببية والمسببية بخلاف ما اريد معناه اللغوي اذ المناسبة على هذا هو المشاركة
في وصف اعني كونه ما يبتنى عليه الفقه فعلى الاول المناسبة بينه وبين وضعه الاضافي اقوى منها
بالنسبة الى الثاني لكونها ذاتية في الاول وعرضية في الثاني ولان المناسبة على الاول بالنسبة
الى وضعه الاضافي فقط وعلى الثاني بالاضافة الى معناه وضعه اللغوي لا غير مع ان الغرض هو تحقق
المناسبة بينه وبين وضعه الاضافي لانه المنقول منه لا المعنى اللغوي وان كانت المناسبة
في الثاني بالنسبة الى معناه اللغوي اكثر منها بالنسبة اليه في الاول كما لا يخفى فثم ظهر ما قررنا انه ماذكره المص
من وجه الاولية ليس باولى بل الامر بالعكس ولك ان تقول في وجه الاولية بغير ماذكره ان الاصول
ان فسر بالمعنى اللغوي لكان شاملا لجميع ما يبتنى عليه الفقه من الادلة وقواعد الاصول جميعا
بخلاف ما اذا فسر بالادلة لكونها اخص من الاول واقل افرادا منه وهذا الوجه لا يتوقف على اثبات
النقل ولا يتفرع عليه الا ان يقال ان ماذكرناه من العموم والشمول ثابت ايضا على تقدير تفسيره
بالادلة لما في اضافته الى الفقه من الدلالة على الاختصاص وهو بهذه الحيثية لا يتم بدون
قواعد الاصول ويتوقف عليها الا ان الدلالة على هذا الشمول غير مطابقة في الاول والتزام
في الثاني وهو اظهر واوضح في الاول بالنسبة الى الثاني فتم   من عوارضها ومباحث
الاجتهاد والتقليد وغيرها ويحتمل ان يكون ذلك عطفا تفسيريا للعوارض او عطفا على ادلة
الفقه والاولى هو الاول لان ذلك المباحث ايضا من عوارض الادلة وان كان الظاهر بحسب

اللفظ

اللفظ هو الثاني والمراد بغيرها هو مباحث التعادل والتراجيح ولا يخفى ان البحث في هذا العلم انّما
هو عن احوال الادلة وعوارضها وان كانت بعيدة فيجرد ادنى المناسبة والمدخلية في فهم طريق
الاستدلال بالادلة يصح البحث عنه وان كان الادلة بنفسها لا يتوقف على شيء منها لكن من حيث
ابتناء الفهم عليه وكونها ادلة لا يتحقق الا بعد العلم بجميع ما يبحث عنه في هذا الفن تفطّن
في اللغة الفهم وانما قدم معناه اللغوي مع عدم كونه مقصودا في المقام ليعلم المناسبة المصححة للنقل
بين المعنيين وليكون المجتهد على بصيرة من امره بان استعماله في المعنى الاصطلاحي هل هو على سبيل
على النقل او التحقيق او الارتجال وعلى الاول هل هو نقل مجازي او حقيقي ليتفرع في الاحكام
ما يتفرع على كل منها فلذا جرت عادت الاصوليين في بيان الموضوع واجزائه على التعرض للمعنيين
وتقديم المعنى اللغوي لا يهام يكون معنى الاصطلاحي مستحدثا وان اللغوي مقدم طبعا كتقدم الواحد
على الاثنين ولزوم الموافقة بين الطبعي والوضعي ثم اعلم ان اللغويين اذا بيّنوا معاني الالفاظ
ليس مرادهم كون تلك المعاني حقايق بل مجرد كونها معاني يستعمل فيها تلك الالفاظ وهو اعم من
الحقيقة والمجاز لكونه ماخوذا في تعريف كل منها فيكون جنسا فمجرد الاستعمال لا يعين الحكم
احدهما لاستحالة ترجيح بلا مرجح فلا بد في تعيين كونها حقايق او مجازات من الرجوع الى علائم
الحقيقة والمجاز من تنصيص اهل اللغة والتبادر وعدمه وصحة السلب وعدمه وان لم يمكن التعيين
لشيء منها فيجب التمسك بالقاعدة الاصولية وهو ان يقال هذا ما استعمل فيه اللفظ وكل ما استعمل فيه
اللفظ فاما ان يكون حقيقة فيه او مجازا فيه لعدم الواسطة بينها لكون معناها راجعا الى كلمة السلب
والايجاب ولا سبيل الى الثاني لان المجاز يحتاج الى الوضع النوعي وملاحظة العلاقة والاصل عدمه و
فتعين الاول بهذه القاعدة الفقاهية لا استقراء الكاشف عن كون اكثر المعاني المستعمل فيها
حقايق ولان الاصل عدم تعدد الوضع وعدم التغيير وقد يكون ذلك الاستقراء موجبا لحصول الظن
بكونها حقايق فح يكون هذا دليلا اجتهاديا فالحكم بكون ذلك حكما فقاهيا على الاطلاق ليس بصحيح
كما ذهب اليه سيد العلامة واكثر الاصوليين لا ان بمجرد الاستعمال دليل اجتهادي كما ارتضاه
المرتضى عليه الرحمة لكونه حقيقة بقرينة الاستقراء الكاشف عنه بل الحق ان الظن الحاصل منه هو الدليل الاجتهادي
وذلك ليس بمطلق اذ قد لا يحصل هذا الظن كما في المجاز المشهور ثم وفي العرف هو العلم اعلم ان كل حدّ من الحدود
يجب ان يكون جامعا ومانعا ذكر القيود فيه وذلك لان كل حدّ لما كان مشتملا على شيء عام وهو الجنس والعرض العام وعلى
شيء خاص وهو الفصل او العرض الخاص فيوجب التخصيص بتعقيب العام بوصف فيجب زيادة القيود وزاد

التخصيص ويكون ايضا ان اريد فيخرج الافراد التي ليست بافراد المحدود ويبقى ما هو من افراده فان قلت هذا ينافي ما ذكره من ان مفهوم
الوصف ليس بحجة لعدم افادة الوصف التخصيص قلت التخصيص المنفي ثمة هو التخصيص الحكمي لا الموضوعي بمعنى انه اذا تعلق حكم
من الاحكام بموصوف بصفة من الصفات كقولهم في السائمة زكوة لا يفيد ذلك التعليق نفي ذلك الحكم عن غيرها مما اتصف بهذا
الوصف بمعنى انه لا يفيد ذلك التعليق ان غير السائمة لا زكوة فيه بل ذلك بالنسبة الى مدلول هذا اللفظ مسكوت
عنه ولا يتعدى اليه الحكم لا نفيا ولا اثباتا فالتخصيص المثبت هنا هو التخصيص الموضوعي بمعنى ان موضوع هذا
الحكم هو ذلك الموضوع المعين وغيره ليس موضوع ذلك ولا ينافي هذا كون ذلك الغير ايضا موضوعا
لهذا الحكم ويحكم عليه بمثل ذلك الحكم فعلى هذا يكون القيود المذكورة في الحدود دالة على ان المراد من العام المأخوذ
فيها هو ذلك الشيء المعين لا غير فيستقيم الحدود والرسوم المذكورة في العلوم كذا ذكره سيد العلامة
ولا يخفى ما فيه من ان هذا النزاع اعني المفهوم من الوصف هل هو حجة ام لا فيما اذا كان هناك حكما ثابتا للموضوع
وما نحن فيه اعني رسم العلم ليس من هذا القبيل اذ هو تصور سانح وقول شارح لا حكم فيه اصلا حتى يكون
محلا لهذا النزاع فنفي كون مفهوم هذا الوصف حجة هنا من قبيل السالبة بانتفاء الموضوع فهذا الاشكال
ليس بوارد راسا ليحتاج الى الجواب عنه بما ذكره من ابداء الفرق بين تخصيص الحكم وتخصيص الموضوع ثم
مع ان الفرق غير بين بين هذين القسمين لان مفهوم الوصف كما هو لا يخصص الحكم وكذلك لا يخصص
الموضوع بمعنى ان الموضوع هو هذا المعين الشخص وغيره ليس بموضوع بدلالة هذا الوصف عليه لان
تقييد الشيء بشيء آخر واتصافه به لا ينفي اتصافه بشيء آخر كما قيل ان اثبات الشيء لا يدل على نفي
ما عداه كقولك الحيوان ناطق في رسم الانسان مثلا لا يدل على عدم جواز رسمه بغير ذلك وتقسيمه
به بل اذا قلنا كذا في تعريفه خرج ما عداه لعدم رسمه به ولكون ما عداه مغايرا له بالذات ولان تصور احدهما
غير تصور الآخر فكونه مانعا للاغيار ليس لدلالة الوصف عليه مفهوما بل لكونه خارجا عنه ومغايرا
له مع قطع النظر عن اعتبار مفهوم الوصف فيه والحاصل ان مفهوم الوصف ليس بحجة ومعتبر لا
في الحكم ولا في الموضوع واطلاق ان مفهوم الوصف مخصص للموضوع لا الحكم وارادة ما ذكرناه ليس كما
ينبغي لان ذلك مجرد وهم واصطلاح لا يحصل له اصلا فتم والمراد بالاحكام اعلم ان الاحكام له معان
ستة منها التصديقات ومنها خطاب الله المتعلق بافعال المكلفين ومنها المسائل التي هي محمولات
ومنها النسب الجزئية التي بينها وبين الموضوعات ومنها الخمسة المعروفة بالتكليفية ومنها الاحكام
الوضعية كالصحة والبطلان والسببية والشرطية والمانعية والجزئية اما حمله هنا على المعنى الاول لا
يخلو عن الركاكة مع كونه خلاف الظاهر ومحتاجا الى التأويل كما قيل من جعل الباء للسببية ويمكن

التوجيه بحمله على ما هو الظاهر اعني كونه للوصل ايضا وجعل متعلق اعني التصديق او اعم منه نفس تلك التصديقات
يعني ان الفقه هو ادراك تلك التصديقات او تصديقها يعني هو العلم بهذا العلم ولا يخفى ان العلم بالعلم غير هذا العلم المتعلق
به اذ قد يتحقق الثاني دون الاول وما ذكرنا من التوجيه وان كان صحيحا في نفسه ولكنه ليس مناسبا للمقام
لان الفقه في عرفهم نفس تلك التصديقات لا العلم بها فتم واما المعنى الثاني سيجيء بيانه وما فيه واما الثالث
فلا يناسب المقام ايضا لكونها من افعال المكلف والعلم بها خارج عن لفظ هذا اذا اريد به ذوات المجهولات
واما لو اريد به وصف المجهولية فيرجع بهذا الاعتبار الى المعنى الرابع ولا يخفى ان تلك المجهولات اعني الواجب والحرام
والمندوب والمكروه والمباح كما ان ذواتها بدون هذه الاوصاف خارجة عن الفقه وكذلك مع تلك الاوصاف ايضا خارجة
عنه كما ان الموضوعات خارجة عنه لا ان ذلك مع الاوصاف مطلقا يرجع الى المعنى الرابع ويدخل فيه كما توهم بعض
المتاخرين اذ الواجب مع وصف الوجوب غير داخل في الفقه كما ان الموضوع مع وصف الموضوع كذلك
نعم لو اعتبر مع وصف المجهولية كما اشرنا اليه يرجع الى النسب الخبرية والحاصل ان القسم الثالث لا يرجع الى الرابع بمجرد
اعتبار الوصف فيه على الاطلاق بل بوصف الحمل الذي هو وصف ثانوي للمحمول لكونه متصفا بوصف الوجوب
غيره اولا ثم بالحمل ثانيا فهو باعتبار الاولى لا يدخل فيه بل باعتبار الثالث يرجع اليه فتم واما الثلاثة
الباقية من معاني الاحكام يناسب المقام جميعا ولكن الانسب هنا هو ارادة النسب الخبرية لما في الاخرين
من التخصيص ولزوم الاستغناء عن قيدي الشرعية والفرعية ظاهرا وان امكن التوجيه بالتكلف و
الاعتساف كما قيل من ان حكم الوضعي راجع في الحقيقة الى التكليفي لان شرطية الوضوء مثلا ترجع الى الحكم
بوجوب اعادة الصلوة اذا كانت بدون الوضوء والى الحكم بحرمة الدخول فيها عند عدمه وكذا سائر الاحكام
الوضعية وفيه ان ذلك ليس بارجاع حقيقة بل هو مجرد اعتبار ولا يكون الا من قبيل الوصف بحال
المتعلق كما لا يخفى والاولى في الارجاع ان يقال ان كل واحد من الاحكام الوضعية مطلوب للشارع
عليه الصلوة والسلام ايضا واجب او حرام لكن تبعا او توصلا كما تقرر في مقدمة الواجب يعني ان شرطية
الوضوء هو وجوبه عند الصلوة بالتبع وللغير وعلى هذا يكون متعلق الوجوب او الحرمة نفس الشرط
او المانع فالوصف بحال الموصوف لا المتعلق ولكن لا يجري ما ذكرنا في العلة كالزوال مثلا علة للعلق
ولا يتصور كونه مطلوبا بنفسه لعدم كونه مقدورا لنا واما ما قيل ان امثال هذه ايضا ولكل وجه فتم ثم
اعلم ان الحكم التكليفي ما كان منسوبا الى التكليف بالنفي او الاثبات والاول كالاباحة فانها عبارة
عن رفع التكليف وعدمه والثاني كباقي الاحكام واما الحكم الوضعي فهو ما كان منسوبا الى وضع
الشارع وبنائه كالشرطية والسببية ونحوها والنسبة بينهما عموم وخصوص من وجه واجتماعهما

في الايمان لكونه واجبا وشرطا للواجب وافتراق التكليفي عنه في الصلوة مثلا وافتراق الوضعي
عنه في سببية اليد للضمان وهذا كله من التاويلات للفرار عن لزوم التخصيص على تقدير حمل للفاهم
الاحكام على الخطاب واما ما ذكره من لزوم كون قيدي الشرعية والفرعية ذايلين ويمكن الفرار عنه ايضا بان
بان الحكم اعم من الوجوب الشرعي والعقلي ولكن ذلك خلاف الظ سيما في مقام تفسير الاحكام بالخطاب
لان المتبادر منه هو ما كان شرعيا وفرعيا وبالشرعية ما من شانه الخ ولا يخفى ان المتبادر
من الشرعية هو كونه ماخوذا منه بالفعل كما هو الظ عند الاطلاق ويؤيد ذلك الحسن تقابله
مع العقلية كقولك هذا حكم شرعي وعقلي والاصل في التبادر ان يكون علامة للحقيقة والوضع بل هو عين
معنى الوضع وهو تخصيص شيء لشيء بحيث اذا فهم او احس الشيء الاول فهم منه الثاني وكذلك الاصل
في عدم التبادر هو كونه علامة للمجاز الا اذا دل دليل خارجي على خلافه كصحة السلب وعدمه فعلى
هذا يكون الشرعية فيما فسره مجازا لوجود دليل الحقيقة في خلافه ودليل المجاز فيه ثم يرد عليه ان استعمال
الفاظ المجازية في الحدود مردود عند اهل النظر لا يقال قد جوز العلماء ذكر المجاز المشهور في الحدود ولعله
منه لانا نقول المجاز المشهور اما يكون شهرته بالغة الى حد يتصرف اللفظ عند الاطلاق اليه بحيث لو
اريد المعنى الحقيقي لاحتيج الى القرينة ويكون مساويا له في الشهرة بحيث لا يمكن حمل اللفظ عند الاطلاق
على شيء منهما لا على الحقيقي ولا على المجازي او يكون قاصرا عنه في الشهرة بحيث يتصرف اللفظ الى الحقيقي فعلى
الاول يكون معنى المجاز معنى حقيقيا منقولا اليه فلا معنى لاطلاق المجاز اليه وعلى الثاني يكون اللفظ
مجملا فلا يصح ذكره في الحدود كما هو المعهود ايضا عندهم من اشتراط كون المعرف اجلى من المعرف وعلى
الثالث يكون اظهر فنساءل لانعكاس المراد والالتباس فان قلت لعلهم جوزوا ذلك حيث كانت
القرينة موجودة دالة على المراد قلت فعلى هذا لا وجه لتخصيص المجاز المشهور بالذكر بل كل مجاز اذا كان
مع القرينة يجوز ذكره في الحدود فخرج العقلية المحضة وانما قيده بالمحضة لان العقلية على قسمين
قسم ليس من شانه ان يؤخذ من الشارع ويصدر عنه لعدم مدخليته فيما هو المقصود الاصلي
من الخلق اعني النيل الى النعيم الابدي وان كان مما يذكره الشارع او يصدر منه لكن لا للوجه المذكور
كعلم الهيئة والنحو ونحوهما وقسم من شانه ان يؤخذ منه لاجل كونه مما له مدخل في النيل ا
المذكور كعلم الكلام وذلك ليس عقليا محضا بل يكون مطابقا للشرع ايضا فقيده بالمحضة لئلا يتوهم يجب ان م
خروج كل واحد من القسمين بل الخارج هو القسم الاول فان قلت ذلك ينافي قولهم ان العقل من
جملة ادلة الاحكام الشرعية وان العقل والشرع متطابقان لان ذلك يقتضي ان يكون ما يستقل

منه

فيه العقل ايضا حكما شرعيا لاخبارها عنه قلنا القسم الاول من العقلية لما لم يكن من شانه ان يوخذ
من الشرع خرج بقيد الشرعية واما القسم الثاني فهو من حيث انه حكم العقل ليس حكما شرعيا كما ان
الاحكام المستنبطة من الفاظ الرواة من حيث انها مستنبطة منها ليست باحكام الشرعية بل انما يكون احكاما شرعية
من حيث انها مطابقة لما صدر عنه وتلك الالفاظ مفسرة لها فكذلك ما نحن فيه يكون حكما شرعيا باعتبار
مطابقته لما صدر منه وكون العقل مفسرا له لكونه دائما لم يكن مدركات العقل احكاما مستقلة مع
العقل حجة باطنية اصلية والرسول حجة ظاهرية لان عقولنا لما لم يكن خالصة عن شوائب الوهم وغواشي
الحس لا اعتبار بها حيث هي هي بل كان المعتبر هو العقل الكل المدرك لحسن الاشياء وقبحها كما هي ويكون
مدركاته لسان الشرع واما مدركات عقولنا تكون معتبرة باعتبار مطابقتها لما صدر عن الشارع
الذي هو على ما يدركه العقل الكل وهذا كله اذا كان الشرعية مفسرة بما ذكر من اعتبار الشان فيه واما
لو فسرنا بما هو ظاهر منه اعني ما صدر عنه بالعقل حتى لا يلزم الاشكال السابق ايضا لكان اولى ويخرج
على هذا التقدير ايضا ما خرج على تقدير الاول وذلك لان اخذ الشيء من الشارع وصدوره منه له طريقان
طريق الخطاب وطريق العقل واثبات الحكم بكليهما هو المتضمن للشارع بالعقل وان كان من حيث
صدوره من العقل ليس بحكم الشرعي ولا اتفاق بينهما في الشرعية العقلية المحضة ايضا لانا نقول النص من الشرعية
هو كونه ما له مدخل في النيل المذكور كما هو المتبادر منه وهما هما ليس كذلك خارج عنه فتم وبالفرعية
ما يتعلق بالعمل بلا واسطة وفيه ان ذلك يستلزم خروج بعض الاحكام الوضعية عنه كما لا يخفى لانه ليس
متعلقا بالعمل كالعلم الشرعية والاولى في اخراج الاصولية عن حد الفرعية ان يعتبر قيد الحيثية كما
هو المعهود في الحدود في تخرج الاصولية لان المقصود منها هو العلم والاعتقاد الخاص لا العمل وان
كان له تعلق بالعمل لكن ليس المقصود منها ذلك فلا يحتاج الى هذا التكلف لخروج الاصولية عنه فتم
، وفيه مع ان الكلام النفسي فاسد وفيه مع ما ذكره المصنف ان المتبادر من الخطاب هو الخطاب
اللفظي لا النفسي فجعل الاحكام التي هي الخطاب عبارة عن كلام النفسي ليس بصحيح فالاشكال باق في حاله
كما لا يخفى فلا يكون دليلا في الاصطلاح قال في الحاشية الدليل في اصطلاح الاصوليين هو ما
يمكن التوصل بصحيح النظر فيه الى مطلوب خبري فاذا كان الخطاب هو المبين للكلام النفسي والمظهر
له ادلا من دون سبق اطلاع عليه لا اجمالا ولا تفصيلا فاين النظر الذي بعد النظر في الكتاب
لتحصيله فلا بد ان يسبق الدعوى على الدليل ولو سبقا اجماليا حتى يطلب من الدليل انتهى وفيه
ان لزوم سبق الدعوى والتصور اذ يمكن ان يكون الشيء دليلا وكاشفا من غير ان يسبق العلم

والتوقف بين الدال والدليل امر ان يحول الحكم
من الثاني يحكم وايضا مدلول قد يكون مفردا
بخلاف الدليل والا يكون الامر كما من
متقدمتين وايضا الكشف عن المدلول
في الحدود لا لدلالة الدليل على العلم با
النتيجة لا تكون الا عقلية فتم فتم منه

بالدعوى مطم كالاجماع مثلا سلمنا ذلك لكن يمكن العلم بالكلام النفسي اولا اجمالا في الخارج ثم
تفصيلا بالخطاب اللفظي كما اجاب المعرب عن اشكال الاتحاد وسياتي ما افاده وما فيه من الايراد
والذي يختلجني في حله وفيه ان ذلك الجواب ظاهرا لا يدفع الاشكال لانه في الحقيقة تغيير للسؤال
وخروج عن داب اهل النظر والجدل اذ ما قاله من التفصيل والاجمال مبني على كون الحكم غير خطاب الله
المتعال وذلك لانه ان اراد بالحكم الخطاب الاجمالي مع ان ذلك لا يتصور في كلمات الله تعالى لعدم
الاختلاف والتغير فيها كما بين في محله ليس بجيد اذ ما ثبت من الدين بالاجمال بديهة هو ان
لكل فعل من افعال المكلفين له حكم من الاحكام اعني الوجوب والحرمة او غيرها الا ان ما علم ثبوته منه
هو ان الله لكل امر خطابا وما علم بالاجمال هو نفس الحكم بمعنى الاثر لا الخطاب فلا يطابق السؤال
بما اجاب سلمنا ذلك لكن المراد بالخطاب الحكم اما هو الخطاب مع وصف الاجمال فهو معلوم من الدين
فلا يحتاج الى الدليل وذلك بدون الوصف فهو عين التفصيل فيلزم ايضا اتحاد المدلول والدليل
واما ما اورد عليه من ان الاجمال والتفصيل لا يوجبان التغاير في نفس الخطاب ضرورة ان
تغير الحالات لا يستلزم التعدد في الذات كما ان اتصاف الشخص الواحد بالصفات المتقابلة
كالنعت في زمان والحضور في آخر لا يقتضي تعدده وتغايره في ذاته مدفوع بان التغاير بين جهتي
الادراك كاف لاجمال والتفصيل بهو المقصود ما ذكره لان المدرك في المقامين متعدد بل وحدة المعلوم والمدرك
شرط فيهما والا لم يلزم من العلم بالدليل العلم بالمدلول ومن العلم بالموقوف العلم بالموقوف عليه ولا فرق بينهما الا بالاجمال
والتفصيل وذلك كاف في رد الاشكال ضرورة ان الذات مع وصف الاجمال غيرها مع وصف التفصيل وذلك
في الحقيقة يرجع الى تغاير الوصفين الا ان هذا التغاير في الذات نفسها ونحن لم ندع ذلك حتى يرد
ما ذكره هذا القائل علينا بل مجرد ذلك التغاير وان كان بالاعتبار والوصف يكفي لنا في رد الاشكال كما
هو المشهور بين الجمهور في اكثر المواضع فتم وقال السيد العلامة ره في دفع الايراد وترجيح الحد ان
الاحكام عبارات عن الكلمات الالهية الموجهة الى النبي ص باعتبار دلالتها على معانيها المرادة منها والادلة
الدليل عن النقوش والصور القرانية باعتبار دلالتها على معانيها الموضوعة لها وفيه انه لا يخفى على المتذكر
ان النقوش بما هي نقوش لا دلالة لها الا على المراد والكتابة وحركة اليد والقلم وباعتبار الحركة
الخاصة والتركيب الخاص تكون صورا ونقوشا للالفاظ والحروف دالة عليها وحاكية عنها
والالفاظ تدل على المعاني الموضوعة لها في العرف واللغة وكاشفة عنها والمعاني المتقررة في
الذهن حاكية عن المصداقات الخارجية فالاحكام حقيقة هي المعاني المعقولة عند العقل لا الالفاظ

اذ ما

انما ينتقل الذهن منه الى المصداق المتشخص الخارجي من دون واسطة شي هو المعاني فاللفظ حقيقة اسم للمعنى
وكذلك النقوش اسم اللفظ فظهر ان المعنى هو الاسم واللفظ اسم اسم والنقوش اسم اسم اسم فعلى هذا استناد الدلالة
على المعاني الى النقوش ليس ببعيد والثاني ان الاحكام اذا كانت عبارة عن الخطابات الموجهة الى النبي صلعم
فهي قد انقضت ولم يبق شي منها لانها كانت من مقولة الالفاظ والاصوات وهي الكم الغير القار الذات
كالحركة والزمان مع ان حلال محمد حلال الى يوم القيمة وحرامه حرام الى يوم القيمة والتكليفات باقية بحالها
فاللازم باطل وكذا الملزوم فلا يصح تخصيص الحكم بما ذكر حتى يلزم الفساد فان قلت هذا الاشكال على تقدير
تفسير الحكم بالخطاب وارد مطلقا اذ المفهوم من الخطاب نحو اللفظ والكلام مع الصوت فيلزم عدم بقاء الحكم
سواء جعل الخطاب والحكم عبارة من الكلمات الموجهة الى النبي ام لا قلت الملازمة مطلقا غير ثابت لان
الحكم عند التحقيق عبارة عن نوع الخطاب سواء بلسان النبي ام بلسان غيره وهو باقي نوعا وان كانت
الاشخاص معدومة منتفية اذ كلما تكلم به الانسان صدق عليه انه خطاب الله تعالى بخلاف ما اذا نص
بكلمات الموجهة الى النبي فانها منتفية قطعا كما لا يخفى والثالث ان النقوش كاشفة عن الالفاظ القرينة
التي كانت عند النبي صلعم وحاكية عنها كما ان الالفاظ كاشفة عن المعاني فلا تكون دليلا في الاصطلاح وانما
هي دالة على الكلام اللفظي كما هو دال على الكلام النفسي على ما قررنا انفا لا انه دليل عليه كما لا يخفى ثم فالحق ان
الاشكال الوارد على الحد لا مناص عنه ولا يمكن التفصي عنه بهذه التوجيهات يخرج علم الله تعالى وعلم
الانبياء والملائكة واورد عليه ان علوم الانبياء والملائكة ايضا حاصلة من الادلة لان الدليل عبارة عن
المرشد والموصل الى المطلب وهو اعم من الادلة وغيرها كالالهام والوحي ونحو ذلك والجواب ان اضافة
الادلة للعهد والمعهود هو الادلة الاربعة بين الفقهاء فيخرج العلوم المذكورة وقيل على هذا يخرج علوم المقلد
ايضا فيكون قيد التفصيلية لغوا او توضيحيا وهو خلاف ما هو المعهود من جعله احترازيا ويمكن التوجيه
بان المراد من الادلة لا شك انه ليس كل واحد منها حتى لا يلزم ان لا يكون العلم الحاصل للمجتهد من الاخبار
وحدها فقها وهو خلاف الاجماع بل المراد منها واحد من الادلة المعهودة ثم يكون علم المقلد ايضا داخلا
فيه لان علمه ايضا حاصل من واحد منها وهو العقل القاطع بان ما افتى به المفتي هو حكم في حقه كما ان
المجتهد ايضا له هذا القطع في مقام الفقاهة بالدليل العقلي لكن ذلك العلم من مقتضيات العقل
من حيث الاجمال لكن العقل يحكم اجمالا بان ما افتى به المفتي فهو حكم الله تعالى في حق المستفتي من
غير ان يحكم باشخاص الفتاوى والاحكام بعينها فيكون العقل بالنسبة الى ذلك العلم دليلا اجماليا
فبقيد التفصيلية يخرج ذلك العلم عن الحد كذا قال سيد العلامة ره وفيه ان المراد بالادلة سلمنا انه

واحد منها لا كل واحد لكن مع ذلك ايضا لا يدخل علم المقلد اذ علم حاصل من واحد معين بعينه ومختص
به ولا يمكن حصوله من غيره مع ان المراد بالفقه هو العلم الحاصل من واحد منها لا بعينه اعني احدها
فهو خارج بالفرق لكونه حاصلا من واحد منها معين وهو العقل فتأمل وايضا المعهود بين الفقهاء هو العقل الذي
كان دليلا تفصيليا كما هو اللازم من جعل الاضافة للعهد لا ما هو اعم منه ومن الاجمالي حتى يدخل
فيه علم ايضا والا فلا معنى لقيد التفصيلية فتأمل والاولى في الجواب عن الاشكال المذكور هو ان يقال ان علم
الانبياء والملئكة غير حاصلة من دليل وبواسطة شيء بل باضافة الله تعالى على قلوبهم العلوم جميعا
اصوله وفروعا بسبب القابلية الذاتية واولا ما ينكشف لهم نفس العلوم والاحكام لا ما يحصل بواسطته وارشاد
ذلك شانيا بل علمهم بالكشف والعيان والحضور لا بالحصول والبيان واعمال الفكر والنظر ويشهد على
ذلك قوله تعالى الم نشرح لك صدرك والحاصل انه لا يصدق على تلك العلوم انها حصلت عن الدليل لانها
كالبديهيات عندهم فعلى هذا لا يحتاج الى تكلف جعل الاضافة للعهد لاخراجها فتأمل ويرد عليه
وان اريد به انه لا معنى لتخصيص التفصيلية بالذكر مع ان للمجتهد دليلا اجماليا ايضا وهذا وان لا يلائم
ما ذكره بعد هذا لكن اقول سلمنا ولكن لا منافات بينهما مع اعتبار قيد الحيثية فيه يعني من حيث
حصوله من التفصيلية يسمى بالفقه وان كان حاصله من الاجمالية ايضا وان اريد به انه لا معنى لاخراج ح
العلم الاجمالي عن الجمع كونه داخلا فيه فلا ينعكس الحد فالاولى ان يجاب عنه باعتبار الحيثية ايضا قيد
ايضا لا بما ذكره المصنف حتى يرد عليه بما فيه كما سيأتي نعم ولكن له ادلة تفصيلية ايضا وذلك الكلام
يوهم ان للمجتهد دليلين تفصيليا واجماليا مع انه ليس كذلك لا يختصاره على التفصيلي وهذا الدليل
الاجمالي دليل على وجوب العمل لا العلم كما سيصرح به المصنف والاولى في السؤال ما ذكرنا من اعتبار
الحيثية كما لا يخفى قلت للمقلد ايضا وفيه ان هذا الدليل التفصيلي للمقلد هو الدليل الاجمالي
بعينه فلا معنى لاطلاق التفصيلي عليه نعم اجراء هذا الدليل الاجمالي في كل واحد من الموارد والمسائل
فرد خاص وتفصيلي من افراد ذلك الدليل الاجمالي النوعي لا انه دليل تفصيلي آخر سوى هذا الدليل
الاجمالي وايضا ذلك الدليل التفصيلي ايضا معهود للمجتهد مع علاوة وزيادة وهي الادلة المعهودة فتأمل
فالاولى ولا يخفى انه على ما ذكرنا لا يحتاج الى هذا التكليف مع ان ذلك ايضا لا يتم لكون الادلة المعهودة
اعم من التفصيلية والاجمالية فلا يكون التفصيلية قيدا توضيحيا على هذا التقدير ايضا الا ان يراد بها التفصيلية
فقط لكونها متداولة ومعهودة عندهم غالبا فتأمل انما يصح اذا كان اعلم ان لله حكمين باطني واولى
ظاهري وقانوني والمراد بالاحكام في الحد هو الثاني كما سياتي تحقيق ذلك فاذا عرفت هذا فنقول ان
ذالك

ذلك الا الدليل الاجمالي كما انه دليل لوجوب العمل به وذلك دليل للعلم بالحكم الظاهري وان كان المقصود منه العمل بدلا الدليل
معناه هو المكلف واسطة في الاثبات يعني ما يلزم من العلم العلم لشي آخر فتخصيص ذلك بانه دليل لجواز العمل
لا للعلم به مما لا ينبغي فتدبر ويمكن ان يقال ولا يخفى ان هذا الكلام لا يلائم ما ذكره سابقا في قوله ويمكن
اخراج الضروريات لان المصنف تقرر هناك ان قياساتها معها ولا يسمى ذلك استدلالا الا وههنا يقول
انها من ادلة الاجمالية وليس هذا الا التناقض بين الكلامين وايضا ذكر الادلة لكان كافيا في اخراجها ولا
يحتاج الى قيد التفصيلية على ما اعتقده المصنف فجعله احترازا بها هنا بناء على ما ذكره هناك في لزوم التناقض من وجهين
فتدبر (وجههما ان المراد) بالاحكام آه ولا يخفى ان هذا الجواب لا يستقيم على ما ذكره القوم من جعلهم كلمة
المجاورة في الحد متعلق بالعلم لان الادراك الحاصل من الادلة التفصيلية ليس الا ظنيا فلا معنى لاطلاق
العلم عليه ثم تحصيل العلم به في مقام الفقاهة من دليل خارجي كما سيأتي تفصيله لا من الادلة وما يحصل منها من حيث انه
يحصل منها انما هو ظني لا غير وما اجاب به المصنف الى شيئه عن هذا الاشكال من ان ظنية المدرك لا يستلزم ظنية
الادراك والمدرك المظنون انما هو حكم الظاهري ولا ريب ان ادراكه علم فحاصل التعريف مع ما ذكرنا
ان الفقه هو العلم بالمظنونات عن ادلتها مدفوع بانا لم ندع المنافاة بينهما مطلقا بل نقول ان الادراك الحاصل
من الادلة من حيث هو كذلك لا يمكن ان يكون قطعيا وان كان كذلك من اعتبار آخر اعني الدليل الاجمالي
العقلي كما قررنا آنفا والتحقيق في هذا المقام ان الحكم على تقدير تفسيره بالنسبة الجزئية ايضا كان مفسرا بالخطاب
اذ لا يمكن بدونها ان يكون الخطاب المسافة الظهور الا بعوثه خطاب الله تعالى الذي يتحقق بواسطة لسان
النبي صلى الله عليه وآله ونحوه والخطاب هو توجيه الكلام نحو الغير للافهام فلا يمكن تحققه الا بالنسبة الى الغير وباعتبار ذلك
الغير ينقسم الى قسمين احدهما الحكم الواقعي الذي هو الحكم الظاهري واما الاول فهو في حق من كان حاضرا
في مجلس الخطاب وكان ذلك الحكم بالنسبة اليهم قطعيا بالقطع العادي لا بالتخصيص العقلي لان عدم عصمة
المخاطبين عن السهو والغفلة يوجب احتمال الخلاف الذي ينافي القطع العقلي وهذا هو المراد بالقطع في
عرفهم عند الاطلاق واما الحكم الظاهري فهو مختص بغيرهم فظني لان دلالة الالفاظ ليست
بالذات كما توهم بل قد تكون بالعقل وذلك لان لمجلس الخطاب دخل في فهم المراد من الالفاظ فمن
لم يكن حاضرا فيه يكون اللفظ الذي نقل اليه بالنسبة اليه مجملا من حيث كون الالفاظ صادرة على طريق مختلفة
متعددة فيحتاج في فهم المراد الى تعيين طريق واحد منها فحيث لم يكن المكلف حاضرا في مجلس
الخطاب لم يتعين له ان اللفظ الذي نقل اليه باي طريق من تلك الطرق هل له الدلالة طريق
بالوضع او طريق دلالة منضمة الى القرينة الحالية او غير ذلك واصالة العدم وان امكن جريانها

بالنسبة الى القرينة المقالية لكنه لا يمكن بالنسبة الى الحالية بل في الاول ايضا نظر كما لا يخفى فاذا عرفت
ان وقوع اللفظ على صاحبين ولم يعلم ان ايتهما هو المراد فيكون لذلك اللفظ بالنسبة الينا كالمجمل ونحن لما كنا
مشاركينا مع الحاضرين في التكليف بالضرورة والاجماع فوجب علينا الاجتهاد في تحصيل حكم شرعي الذي كان ثابتا
لهم ولما لم يمكن لنا تحصيل القطع به وكان الغالب في الافادة والاستفادة من الالفاظ هو ان يكون بالوضع فلان
الكلام فيما لا تظهر قرينة على خلاف الوضع الحقيقي وذلك الظن معتبر بالعقل والاجماع لئلا يلزم الخروج عن الدين
وتضييع سنة سيد المرسلين وبالجملة لما كان البالغ الينا صورة الخطاب لا نفس الخطاب الحقيقي كان الحكم بالنسبة الينا
ظاهرا ومظنونا ولكنه يكون قطعيا في مقام العمل فظهر مما حققنا ان الحاضرين ونحن مختلفون في صغرى القياس
الذي هو مناط العمل حيث يكون صغراه بالنسبة اليهم واقعيا قطعيا وبالنسبة الينا ظاهريا ظنيا واما كبرى القياس
التي هي مناط الحكم فنحن والحاضرون مساوون فيها من حيث القطع بمدلولها وذلك لانهم يقولون ان
دلالة الالفاظ اما بالوضع او القرينة الحالية او المقالية والاخيرة تحتاج الى السماع ونحن لم نسمع ايا ما
واما الاولى فهو تستفاد من الحضور في مجلس الخطاب ونحن لسنا كذلك فتعين ان يكون بالوضع فيجب ان
يكون ما يدل اللفظ عليه بالوضع هو حكم الله في حقنا والا يلزم التكليف بدون البيان وهو قبيح
ولكن نحن نقول بعد انسداد باب العلم وحصول الظن لشيء لو لم يكن ذلك الشيء حكما الهيا واقعيا بالنسبة
الينا في ذلك الزمان الذي انسد باب العلم بل كان الحكم في حقنا غيره يلزم التكليف بما لا يطاق وهو قبيح
فيجب ان يكون ذلك الشيء حكما الهيا لنا قطعا كما ان حكم الميتة بالنسبة الى المختارين هو الحرمة وبالنسبة الى
المضطرين هو الاباحة فظهر ان ادلة الحكم ان كانت ظاهرية لا يمكن ان يحصل العلم منها بالحكم الذي هو الا عتقا
الملازم لكن بمعونة المقدمة القطعية الخارجية التي هي كبرى القياس يحصل القطع في مقام الفقاهة التي
المقصود منه هو العلم بطريق العهد وان لم يحصل القطع في مقام الاجتهاد الذي يكون المقصود منه الاطلاع على
على الحكم الشخصي الواقعي الذي جاء به النبي صلعم فما لنا كما للحاضرين في العلم القطعي بالحكم الواقعي وان تفاوت
الحكمان بالنسبة الى الصغرى وذلك لا ينافي مذهب المخطئة الذي هو من خواص الشيعة لان كون الحكم واقعيا
بالنسبة الينا في ذلك الزمان لا يقتضي كونه مطابقا لما جاء به النبي صلعم كما ان الحكم في ايضا اذا فهموا من كلام
المعصوم ما هو خلاف مراده كان الحكم الواقعي بالنسبة اليهم في زمان لم يطلعوا على خلافه وذلك الشيء الذي فهموه
مع انه لم يكن مطابقا لما جاء به النبي صلعم الا انهم كانوا عاملين بالعلم القطعي العادي بما جاء به النبي صلعم ونحن لما [illegible]
ولذا كان احتمال الخطأ فينا اكثر وبهذا التحقيق ظهر ان ما يحصل من الادلة فقط فهو الظن الذي هو مفاد
صغرى القياس واما العلم بالحكم فانما هو يحصل من دليل عقلي خارجي الذي هو كبرى القياس فاستناد

دخول

حصول العلم الا الادلة فقط لليركا ينبغي اللهم الا ان يجعل الادلة عبارة عن مجموع هاتين المقدمتين
واعم من التفصيلي والاجمالي في يكون قيد التفصيلية غلطا الا ان يتكلف في هذا الدليل الاجمالي ويؤول الى
التفصيلي كما ذكره المص واما جعل كلمة المجاوزة متعلقة بالاحكام وظرفا مستقرا صفة للاحكام وجعل الاحتراز
عن علم الله وغيره بقيد الحيثية المعتبرة في الحدود كما ذكره المص في توجيه اطلاق العلم على ما يحصل من الادلة
في الحاشية مع كونه بعيدا لا يخلو عن الاشكال ايضا اذح يلزم ان يكون الفقه مجرد ذلك العلم مع تلك
الاوصاف والظنيات خارجة عنه مع ان الفقه في اصطلاحهم هو استنباط ذلك الاحكام عن ادلتها
سواء كان بطريق الظن او العلم لا العلم المتعلق بالاحكام الحاصل من دليل خارج والا لزم ان يكون
الفقه في الحقيقة هو العلم بالعلم او بالظن اذا كان القيود المعتبرة في الحد داخلة فيه ولو لا فيلزم كونها لغوا
ومستغنا عنها انتم والحاصل ان الفقه ان كانت عبارة عن العلم بالاحكام التي كانت موصوفة بالاوصاف
المذكورة فيصدق على علم المقلد ايضا انه علم بالاحكام التي كانت كذلك وان كان ذلك بالنسبة الى
المجتهد يعني انه يعلم ما عند المجتهد حاصل من الادلة وان اعتبر قيد الحيثية فالفقه حقيقة هو تلك الحيثية
لا غير فيكون الحد بالاخص الذي ليس داخلا فيه فتم   العلم لوجوب العمل به قال في الحاشية قال المحقق
البهائي في حاشية زبدته هذا هو المشهور في تفسير قولهم ظنية الطريق لا ينافي قطعية الحكم وفيه من البعد ما
لا يخفى اذ الفقه ليس العلم بتعيين العمل انتهى اقول الاولى ان يق انهم ارادوا بذلك ان العلم في التعريف
مجاز عن الظن الواجب العمل بعنوان الاستعارة المصرحة والعلاقة وجوب العمل وذكر ادلة ال
التفصيلية تجريد لها او بعنوان الاستعارة التخييلية ويكون الاحكام استعارة بالكناية فقد شبه الاحكام
المذكورة في النفس بالمعلومات وذكر لها العلم الذي من متعلقات المعلومات ومن قوامها واما
محقق البهائي فقد جعلها باب مجاز الحذف وهو كما ذكره في غاية البعد وتوجيهه ما ذكرنا
انتهى ولا يخفى ان توجيه المص ايضا غير وجيه اذ المجاز يبعد استعماله في الحدود والظن هو كونه حقيقة
سلمنا ذلك لكن توجيه شيخنا البهائي ابعد او اظهر من توجيه المص لانه اقرب من مراد القوم بالنسبة
الى ذلك كما لا يخفى والتحقيق في هذا المقام في توجيه هذا الكلام اعني ظنية الطرق لا ينافي قطعية الاحكام
كما قرره العلامة من العلماء الاعلام هو ان العلماء اختلفوا في طريق تقريره وتوجيهه فقال بعضهم
ان الحكم المنطوق للمجتهد بما اداه الى ظنه من الادلة الظنية وواجب العمل بمقتضاها بالنسبة الى ذلك
المجتهد ومقلديه قطعا بالادلة القطعية فمتى تحقق ظنه بحكم ما حصلت له مقدمة قطعية معلومة
بالوجدان وهي هذا الحكم مظنون المجتهد فيتحد صغرى وعندك كبرى قطعية الثبوت بالاجماع

والدليل العقلي وهو ان الظن لما كان هو الطرف الراجح فيكون الطرف المرجوح مقابله فح اما
ان يعمل بالطرفين جميعا فيلزم اجتماع النقيضين او تركهما جميعا فيلزم ارتفاع النقيضين او
يعمل بالطرف المرجوح وحده فيلزم ترجيح المرجوح فاذن يتعين العمل بالطرف الراجح وهو الظن فالكبرى اى
كل ما هو مظنون المجتهد يجب عليه وعلى مقلديه العمل به فانه يصير الحكم بالقطع ويؤول الظن الا ان يكون
ماخوذا في محمول الصغرى والدليل الظني الى ان يكون وسيلة الى الحكم المقطوع بثبوته وواقعا
في طريق العلم القطعي به ولا خلاف في ذلك ولا فسادا اصلا وهذا التقرير فاسد من وجوه الاول
ان هذا الحكم المقطوع بثبوته حكم آخر وراء الاحكام الشرعية الفرعية التي الفقه علم بها والعلم به
وان كان قطعيا الا انه ليس من علم الفقه في شئ اصلا ففرق بين استحباب التسليم مثلا في الصلوة
وبين وجوب العمل بمقتضاه وهو عدم الاتيان به الا على سبيل الاستحباب وكذلك بين وجوب
السورة مثلا في الصلوة وبين وجوب العمل بمقتضاه وهكذا الحكم اعني وجوب العمل بمقتضى ظن
المجتهد من المسائل الاصولية او من جزئيات الفروع العلمية المعلومة من الدين بالقطع كوجوب
الصلوة مثلا وهي خارجة عن حد الفقه اتفاقا والثاني اى ما ذكر من الدليل العقلي ليس بتمام
اذ ح يعمل بالعلم ولم يعمل بشئ من المظنون ولا الموهوم لان القضية ليست دائرة بين الفردين
محصورة فيهما اذ الطرف الراجح اعم من العلم والظن والتقليد والاعتقاد المبتدأ والجهل المركب
فترك العمل بالظن وهو الراجح الخاص وكذا الموهوم الذي هو المرجوح لا يستلزم ارتفاع النقيضين
لبقاء افراد كثيرة كالعلم اولا والتقليد ثانيا واعتقاد المبتدأ ثالثا والجهل المركب رابعا واذا منع
العمل بالاخيرين يتعين العمل بالاول ولا دليل على امتناع حصوله وقد ثبت التحقيقه في مسائل
كثيرة ضرورية ولجماعته الثالث ان هذا الحكم القطعي حكم واحد متعلق بجميع الاحكام الشرعية الحاصل
ظنها للمجتهدين عن طرقها الظنية فاذا كان علم الفقه هو بالحقيقة العلم بهذا الحكم كان لا محالة علم الفقه
مسئلة واحدة لا غير الرابع ان هذا الحكم في جميع الاحكام المختلفة والمسائل المتكثرة ما خوذ عن هذا الدليل
الواحد الاجمالي القطعي المقدمتين فعلى هذا التقرير يفسد قولهم في حد الفقه عن ادلتها التفصيلية
الخامس ان المجتهد والمقلد هما سيان في العلم بهذا الحكم القطعي عن هذا الدليل الاجمالي وليس
الفقه على هذا التقرير الا هذا العلم الحاصل من هذا الدليل القطعي الاجمالي دون تلك الظنون الحاصلة
من ادلتها التفصيلية فيدخل لا محالة علم المقلد فيما هو الفقه فاذن لا معنى لاخراج علم المقلد عنه
بقيد التفصيلية السادس انه ح يتحصر الاحكام الفقهية جميعا في الوجوب والاربعة الباقية لا

تكون

تكون من الفقه بل خارجة عنه لدقعه والطريق مع ان الاحكام الخمسة مساوية في الانتساب الى الفقه على نسبة واحدة

وقال بعضهم بتقرير اكثر يظن انه تدقيق انيق وهو ان الحكم المظنون المستنبط عن ادلة الظنية بعينه ينقلب

حكماً معلوماً بالقطع علاحظة مقدمات ذلك القياس القطعي وهو انه حكم مظنون للمجتهد وكل حكم مظنون له فهو

حكم شرعي ثابت في نفس الامر لا بمعنى ثبوت وجوب العمل به بل بمعنى ثبوته في نفسه كما سنه عليه اما عند

اصحاب القول بالتصويب فظاهر واما عند اصحاب قول الحق وهو ان المصيب في كل مسئلة مختلف فيها

ليس الا واحد فلانه لما كان ظنه مناطاً للتكليف بمظنونه قطعاً فحيثما ظنه انبعث عن الدليل علم بثبوت

ما يظن به علما قطعيا فكان مظنونه حكما ثابتا من الله تعالى في حقه ومقلديه بالنظر الى الدليل بتة وان لم

يكن هو الحكم البتي الثابت في تلك المسئلة بحسب نفس الامر فاذن قد افضي ظنه الى العلم بكون نفس ذلك

الحكم المظنون بعينه حكما قطعي الثبوت في حقه فاذن قد صار الحكم المظنون مقطوعا فهذا ما يعني بوقوع الظن

في طريقه وهذا الطريق ايضا فاسد وفيه انظار الاول ان العلم والظن متقابلان فيمتنعا التعلق بشيء

بعينه في زمان بعينه اذ من الواضحات امتناع اجتماع المتقابلين في شيء واحد من دون اختلاف الحيثية

والتقييدية والتعليلية هناك راساً فالحكم المظنون حيثما يصير بعينه مقطوعاً ابقى على مظنونيته فيكون

حكم واحد بعينه مظنونا معلوما بالقطع معا وذلك بين وحيثية الاستناد الى الدليل حيثية تعليلية حيث

غير مصادمة للاصالة وبطلانه ام ينبغي عن زوال المظنونية وينقلب معلوما فكيف يصير نفس الحكم المظنون المستنبط

عن ادلة ظنية لا عن دليل قاطع حكما قطعيا وهو بعينه على ان الاستناد الى دليله الظن على انه لو تصحح لذلك

كان هو من قطعيات الاحكام الخارجية عن علم الفقه بالاتفاق وان صير الى ارتكاب التحيث

التقييدي بجعل الحكم المظنون بما هو مظنون محكوما عليه بالمعلومية بالقطع تخلف الموضوع ويكون

هذا القطع حكما اخر وراء ذلك الحكم الذي قد ادي اليه الدليل الظني والفقه علم بذلك له بنا ويرجع

المآل الى كون الثبوت متعلقا بوجوب اعتقاد الحكم المظنون والعمل بمقتضاه ويعود الامر الى ا

الطريق الاول الثاني ان المعلوم ما يحتمل احتمال نقيضه مع تذكر موجب العلم ونفس هذا الحكم المظنون

بعينه غير ممتنع النقيض اولا واخرا مع تذكر الدليل الذي هو موجبه فكيف يصح الحكم بانقلابه

بعينه معلوما الثالث انا بالرجوع الى الوجدان نقطع ببقاء ذلك الظن بعينه وعدم حصول

جزم مزيل فانكاره سفسطة الرابع ان مظنونية نفس ذلك الحكم ماخوذة في نفس القياس مقدمات

الذي يوضع انه موجب المعلومية له بعينه فلو لم تبق تلك المظنونية على ثباتها لم ينفذ

حكم هذا القياس الموجب فاذن يلزم تحقق المظنونية والمعلومية معا لذلك الحكم

بعينه وقال بعضهم في تقريبه ان الحكم المظنون للمجتهد يجب العمل به قطعا للدليل القاطع وكل حكم
يجب العمل به قطعا معلوم قطعا فالحكم المظنون للمجتهد معلوم قطعا فالفقه علم قطعي والظن
وسيلة اليه فلذا قالوا والظن في طريقه ثم قال في حله انا لا نسلم ان كل حكم يجب العمل به قطعا
علم قطعا انه حكم الله تعالى لم لا يجوز ان يجب العمل قطعا بما يظن انه حكم الله تعالى نحو قوله والا لم يجب العمل على
الاتباع وان بني ذلك على ان كل ما هو مظنون المجتهد فهو حكم الله تعالى قطعا كما هو راي البعض يكون
ذكر وجوب العمل مما لا معنى له اصلا انتهى ولا يخفى فساده ايضا مما ذكرنا انفا وقال البعض فلا تخلص
الا بان الاحكام اعم مما هو حكم الله تعالى في نفس الامر وفي الظن مظنونه هو حكم الله ظاهرا طابق الواقع اولا
وهو الذي يظن بظنه واوصله وجوب اتباعه الى العلم بثبوته ومن هنا ينحل الاشكال بانا نقطع ببقاء
ظنه وعدم جزم مزيل له وامكانه بحث فيستحيل تعلق العلم به لتنافيهما وذلك لان الظن الباقي
المتعلق بالحكم قياسا الى نفس الامر والعلم متعلق به مقيسا الى الظن ويتضح معنى ما قيل من ان الحكم معلوم
به والظن في طريقه انتهى اقول هذا مع كونه ادق ما قيل هنا من الانظار لكنه ايضا باطل من وجوه لا
مخرج عنها الى الخلاص ولا سبيل الى المناص الاول ان كون وجوب اتباعه موصلا الى العلم القطعي
بثبوته اول الدعوى كما دريت انفا من السائغ ان يكون علته كونه مظنون الثبوت في
اعتقاد المجتهد هو مناط وجوب الاتباع على ما هو المفروض من تلقاء اعتبار الشارع ح فاذن
لا فرق في ذلك بين حكم الله تعالى ظاهرا او حكم الله في نفس الامر فلا يلزم كون الحكم مقطوع الثبوت
اصلا لا ظاهرا ولا بحسب نفس الامر الثاني ان الحكم الظاهري ولو ثبتت قطعيته وانما قطعيته انما هي من
حيث كونه ما تعلق به ظن المجتهد مع عزل النظر عن خصوصية الحكم مطلقا فالوجوب المظنون
انما يقطع بكونه حكم الله تعالى ظاهرا من حيث كونه مظنونا عن ادلته لا من حيث انه وجوب بخصوصه
حتى لو كان بدله الندب مظنونا او التحريم او الكراهة او الاباحة كان ذلك القطع حاصلا بعينه
اذ مناط القطعية تجرد لحاظ تلك الحيثية فقط وخصوصيات الاحكام الخمسة ملغاة الاعتبار في ذلك
راسا فلذلك هو عام قطعي لا يتبدل ولا يتغير بتبدل تلك الخصوصيات وتغيرها بل يكون
بعينه ثابت الانحفاظ في جميع تلك التبدلات من غير تبدل اصلا انما المتبدل والمتغير
الخصوصيات المظنونة والظنون المتعلقة بها لا غير فاذن لو كان الفقه هو العلم بذلك
الحكم القطعي الذي نسبته الى ساير خصوصيات الاحكام واحدة لا العلم بتلك الاحكام المظنونة
بحسب خصوصياتها لزم ان يكون علم الفقه منحصرا في مسئلة واحدة والحكم الفقهي على الحقيقة

الحكم

حكما واحدا والاحكام الجزئية بخصوصياتها خارجة عما هو علم الفقه حقيقة الثالث ولو تنزلنا عن ذلك فمن المتضح ان قطعية
الحكم الظاهري انما هي عن الدليل الاجمالي الذي هو بالقياس الى جميع الاحكام على نسبة واحدة وانما الفقه هو
العلم بالاحكام المستنبطة من الادلة التفصيلية المختلفة النسبة لاختلاف خصوصيات الاحكام بما هي مستنبطة من
الادلة التفصيلية والتي من تلك الحيثية الا ظنية غير قطعية الرابع ان علم الفقه معتبر في حقيقته ان يكون علما
بالاحكام المظنونة عن الادلة التفصيلية الظنية حتى انهم عن اخرهم يصرحون بان حكما من الاحكام الشرعية
لو كان معلوم الثبوت عن اجماع قطعي او سنة متواترة قطعية مثلا لكان خارجا عن علم الفقه اذ هو مختص
بالمسائل المختلف فيها دلالة ولذلك كان العلم بالاجماعيات من شرائط الاجتهاد ومبادئه والفقه ليس الا
نتيجة الاجتهاد ووليدته فاذن الحكم الظاهري بما هو معلوم الثبوت عن الدليل الاجمالي القطعي لا يصح ان يدرج
في علم الفقه فضلا ان ينحصر الفقه فيه ثم ان هذا الطريق والمسلك لحملنا معرف ... في الحقيقة كاذبة ليس علم
الفقه كذلك وتتمة وانا قد تلونا عليك ابطال تلك الاقوال فالتحقيق ان الحكم الشرعي المستنتج عن دليله الظني كا
الوجوب مثلا له اعتباران اعتباره في حد نفسه من حيث انه هو بما هو وجوب مثلا واعتباره من حيث على هذا الدليل
هو مترتب على الدليل متأدية اليه هذه المقدمات وهو بالاعتبار الاول مظنون غير منفك عن احتمال
النقيض لنقيضه مع تذكر موجبه وهو دليله الظني ايضا لا مرجوحا وبالاعتبار الثاني معلوم علما يقينيا معقول
ضرورة ان استلزام صورة القياس لمواد النتيجة في اي ضرب كان من ضروب اي قياس كان قطعي يقيني
ثبته وانما المظنون في الاقيسة الظنية المقدمات حقيقة النتيجة في نفس الامر بحسب نفسها لا حقيقتها بما
هي مترتبة عن صورة القياس متأدية اليها مقدماته والمسئلة المطلوبة في علم الفقه نسبة استحباب التسليم
في الصلوة او وجوبه مثلا من حيث تتأدى اليه الادلة الشرعية التفصيلية وترتب عليها لا دلالة الاستحباب
او الوجوب مثلا من حيث نفسه فحيث يقضي الدليل الشرعي بالمجتهد الى ظنه استحباب التسليم من حيث نفسه
مظنونا ومن حيث هو مترتب على هذا الدليل الظني بخصوصه مقطوعا به وانما الفقه علم بالاحكام من هذه الحيثية
الاخيرة لا غير فاذن هو من جنس العلم اليقيني وانما الظن في طريقه والمقدمات الظنية من مواد قياسه و
هذا سبيل الحق ومعارجه في معرفة ان ظنية الطريق لا تنافي قطعية الحكم وتحقيق اختلاف الحيثية ا
التقييدية على الوجه المحقق والمحصل ثمة فظهر من هذا التحقيق ان لفظ العلم في الحد حقيقة لا مجاز كما ذهب
اليه بعضهم حتى يلزم خلاف ما هو المعهود في الحدود وما اعترض عليه من انه لا معنى لاطلاق العلم على الفقه
مردود وباب الورود عليه منسد ومسدود كما قررنا تفصيلا بحيث لا يفوقه فائق ولا يسبقه سابق
كما هو مقتضى ظاهر اللفظ والتحقيق في هذا المقام ان لام التعريف يستعمل في اربعة معان الاول

الجنس والثاني الاستغراق والثالث العهد الخارجي والرابع العهد الذهني والحق انها حقيقة في الجنس وهي مجاز في الباقي
بقرينة الاستقراء والوجدان وبيان ذلك انها اذا دخلت على المفرد تكون لتعريف الجنس لانها حرف
وضعت لتعريف مدخولها والمفرد الذي هو مدخولها يدل على جنس لان المفرد يستعمل على ثلثة اوجه
الاول استعماله باللام والثاني استعماله مع التنوين والثالث استعماله مع الاضافة والمستعمل بالاضافة
يكون معرفة ونكرة مخصصة بحسب المضاف اليه والمستعمل مع التنوين يكون نكرة محضة ويدل على المفرد
المنتشر لانه بلا تنوين كان دالا على المهية المطلقة بلا اشتراط اقترانها مع المشخصات ولهذا كان قبل
الدخول التنوين من المحكيات من غير احتمال في مدلوله وهو الذي يسمونه الجنس في مقابل النكرة وذلك اللفظ
الموضوع للمهية لا بشرط اذا استعمل في فرد من افرادها يكون مجازا ان كان المراد ذلك الفرد مع تشخصاته
وان لم يعتبر مع تشخصاته يكون استعماله فيه ايضا حقيقة واذا دخل عليه التنوين يحط من مدلوله الاطلاق
فيكون مدلوله المهية المقترنة بتشخص اي تشخص كان حقيقيا غير معين عندنا بسبب وضع التركيب وهي عبارة
عن الفرد المنتشر طار عليه الاجمال والابهام بالنسبة الى الاحكام المثبتة له بالاخبار كقولنا جائني رجل
واما بالنسبة الى الامور الطلبية كقولنا اكرم رجلا فلا اجمال لان ذلك اللفظ بالنسبة اليها مطلق يكفي
الامتثال باي فرد كان ذكر كان الامور الطلبية المعلقة بالماهية كقولهم تمرة خير من جرادة فانه لا اجمال في
ايضا ولام التعريف لا يجوز دخولها على المفرد المضاف لامتناع اجتماع اداتي التعريف واما على
الفرد المنون للمنافاة بين اثريهما وهما التعيين والابهام فلا يتصور دخولها الا على الفرد المجرد
عن الاضافة والتنوين الذي كان دالا على الجنس فيكون اللام لتعريف الجنس وضعا فالقول بان
المفرد المحلى باللام حقيقة في الاستغراق استنادا الى المفرد يعني انه كما كان مع التنوين معناه التركيبي غير
معناه الافرادي كذلك اذا اقترن مع اللام يكون معناه التركيبي غير معناه الافرادي ولا يتحقق ثمة
ذلك الغير الا في ضمن الاستغراق لعدم القول بانه حقيقة في العهد الذهني او الخارجي فتعين الاستغراق
مدفوع بانه لا دليل على اللزوم اعني وجوب تغاير المعنى في الحالين والقياس ما وجه له سيما في الاحكام
الوضعية التي لا بد من العلم وتلك اللام الموضوعة لتعريف الجنس اذا دخلت على الجمع يزيل عنه فيها
الدلالة على الهيئة الاجتماعية التي تستفاد من صيغته كما يزول عن اللام افادة الاطلاق الذي كان
ثابتا للمهية حيث كان مفهوم اللام تعريف الجنس الذي هو عبارة عن المهية لا بشرط فيكون
المستفاد من صيغة الجمع المحلى باللام هو الاستغراق الافرادي يعني ان المراد يكون كل فرد فرد
حتى يكون دخول الافراد في المجموع من قبيل دخول الجزئي في الكلي لان المنخلع عن اللام بعد
مفهومه
ومدلول

دخولها

دخولها على الجمع هو الاطلاق والمنخلع عن مدلول الجمع هو الهيئة الاجتماعية فيكون الباقي من مدلوله هو التعريف للماهية المتحققة في ضمن كل فرد فرد فيكون المستفاد من الجمع المحلى باللام هو الاستغراق الافرادي بالوضع الثانوي التركيبي لا الجمعي حتى يكون المراد مجموع الافراد من حيث المجموع ويكون دخول الافراد في المجموع من قبيل دخول الجزء في الكل كما توهم الى جنب استناداً الى انهم اتفقوا على ان شخصاً اذا قال على سبيل الاقرار للرجال على درهم لا يكون لكل واحد واحد من الرجال على درهم بل المراد ان للمجموع من حيث المجموع على درهما وذلك لان اللام في المثال المذكور لما كانت للعهد بقرينة العرف كان المعنى ما ذكر وكلامنا فيما لا عهد كما صرح به علماء العربية من ان اللام تفيد الاستغراق حيث لا عهد ٢ وعلى ما اخترناه وان كان المراد ذلك من غير اعتبار البعضية يكون اطلاقها حقيقة لان البعض لا بشرط يصدق عليه انه جماعة ويتحقق معها الاستغراق العرفي كما في جمع الامير الصاغة وان لم يتحقق الاستغراق الحقيقي فعلى هذا لا يرد انه اذا كان المراد من الاحكام البعض يلزم استعمال المجاز في التعريف وذلك لان المراد البعض لا بشرط فليس المجازية لازمة واما توهم الحاجبي من كون الاستغراق حقيقة فالمجازية لازمة لان الاستعمال على هذا من قبيل استعمال اللفظ الموضوع للكل في الجزء وهو مجاز بلا شبهة واذا عرفت ذلك فاعلم ان تعريف الجنس اذا كان مناط الحكم هو جنس الطبيعة ظهر في شمول الافراد من الاستغراق الحقيقي مثل كل عالم مثلاً لان الحكم فيه متعلق على الافراد ولما كان الغالب في تعلق الحكم على الافراد عدم الاعتناء بحال فرد كان استعمال اللفظ فيه نادراً فيحتمل عدم كون ذلك الفرد مراداً بخلاف تعريف الجنس فانه يقتضي تعلق الحكم بماهية متحققة في ضمن كل فرد فرد حتى الفرد الاندر والتخصيصات في تعريف الجنس من قبيل مقدمات الوجود وشرائطه وفي الاستغراق الحقيقي بل مطلقاً من قبيل مقدمات الوجوب وشرائطه واذا تقرر ذلك فاعلم ان اللام في قولنا الاحكام ان كانت للعهد الذهني يلزم دخول المقلد الذي استنبط بعض المسائل عن الدليل فلا يكون مطرداً وان كان الاستغراق يستلزم خروج اكثر الفقهاء بل كلهم عنه فلا يكون منعكساً فان قلت كيف يمكن ارادة الكل مع ان اجل المجتهدين بل كلهم يتوقفون في كثير من المسائل ويترددون فيها وهذا ينافي حصول العلم بالكل لهم قلت التوقف انما يكون في مقام الاجتهاد واما في مقام الفقاهة الذي هو المقصود الاصلي من الاجتهاد فلا توقف لهم فيه اصلاً لان التوقف الذي يكون في مقام الاجتهاد وان كان في اصل التكليف وعدمه يعلمون في مقام الفقاهة بمقتضى اصالة البرائة والاباحة الاصلية الفقاهية لحصول الحجب المقتضي لرفع التكليف ما دام ذلك الحجب باقياً بالعقل والنقل وان كان في تعيين المكلف به بعد ثبوت اصل التكليف كالادل احد الدليلين على وجوب شيء والاخر على حرمته يحكمون في مقام الفقاهة على التخيير

لهم

٢ ولعل اطلاق صيغة الجمع المحلى باللام على البعض من الافراد مع وصف البعضية يكون اطلاقها مجازاً (صح)

البدوی یعنی انه یتخیر فی ابتداء الامر فی اختیار ای منهما شاء و بعد اختیار احدهما لا یجوز العدول الی الآخر خلافا للبعض من العامة حیث یقولون بتساقط الدلیلین بسبب تعارضهما و بالرجوع الی البرائة الاصلیة و مقتضی هذا القول التخییر الدائمی یعنی انه مختار فی اختیار ای حکمین شاء فی ای وقت کان حتی انه یجوز له العدول عن الحکم الذی اختاره فی زمان الی خلافه فی زمان آخر کما کان حاله قبل ثبوت التکلیف کما ذکروه و فیه ظاهر لان الدلیلین المذکورین و ان کانا متعارضین بالنسبة الی الحکمین حیث یقتضی احدهما المنع من ترک الفعل و الآخر من الفعل لانهما متضادان علی تقدیر ثبوت حجیته و هو طلب المقتضی لحصول التکلیف المستلزم لسقوط البرائة الاصلیة و ح فلا مناص عن العمل بمقتضی التکلیف و لکنه لما کان المامور به هو احد الحکمین علی التعیین فوجب التعیین علی المکلف بسبب موانع لسقط لزوم التعیین ابتداء لئلا یلزم التکلیف بما لا یطاق و اما بعد الاختیار فلا یصح العدول لان ذلک من مقتضی الاباحة الاصلیة و قد عرفت انها زالت بمقتضی الدلیلین المتعارضین و لا دلیل علی جوازه لا عقلا و لا نقلا و لذا من قال بالتوقف عند تعارض الدلیلین ایضا یقول بالتخییر البدوی فی مقام الفقاهة الا ان التخییر البدوی الذی اخترناه اجتهادی من جهة استناده الی الدلیلین المذکورین و یکون فقاهتیا ایضا من جهة استناده الی الدلیل الفقاهتی و هو اصالة البرائة عن التعیین ابتداء و اما التخییر البدوی الذی یحکم علیه المتوقف فهو فقاهتی محض لیس فیه شائبة الاجتهاد اصلا لکن کل من التخییرین انما یکون بعد الاجتهاد و الوصول الی حد کان عنده مقبولا عند العقلاء و اذا کان مقتضی الدلیلین ما لا یمکن الاجتماع فیه بسبب تضاد احدهما مع الآخر و القائلون بوجوب الاحتیاط یحکمون علی وجوب العمل بجمیع المحتملات تحصیلا للبرائة ان امکن و الا فیحکمون علی وجوب الاخذ بالاوثق ان کان و الا فکان السابق و القائلون بعدم وجوبه یحکمون ایضا بالتخییر البدوی و بالجملة ان المجتهدین کلهم عاملون بالاحکام الشرعیة کلها فی مقام الفقاهة و ان کانوا متوقفین فی مقام الاجتهاد و لکن ذلک لا یجب ان یکون بالفعل بل یکفی التهیؤ له و علی هذا التحقیق یندفع ما یتوهم من ان المجتهدین کلهم متمیزون و لکنه یبلغ بلغ مائة الف او یزید و التهیؤ و الاقتدار اعلم ان التهیؤ علی قسمین احدهما التهیؤ القریب فی الفعل و الثانی التهیؤ البعید منه و لا ریب ان المتبادر منه هو الاول بالتبادر الاطلاقی و الثانی غیر متبادر فیکون بالنسبة الیه مجازا لا یقتضی نفیه و لا اثباته و القیود المذکورة فی الحدود یجب ان تکون مبینة من جهة الاثبات و النفی معا بان یقتضی اثبات شیء و نفیه الآخر و ایضا التهیؤ معنی مجازی للعلم و استعماله فی الحد معیب فان

قلت

قلت هذا اذا كان ذلك بدون القرينة والشهرة قرينة له قلت سلمنا لكن لا وجه لتخصيص ذلك بالحدود
لان استعمال المجاز بلا قرينة غير صحيح مطلقا ولو في غير الحدود فالاولى ارادة البعض الا ان يقال ان استعمال المجاز
في غير الحدود جايز مطلقا وان كانت القرينة خفية ولكن فيها لا يجوز الا بقرينة مبينة واضحة وفيما نحن فيه
لكذلك للشهرة والغلبة ولا يقال ان غاية الامر بعد تسليم الشيوع في هذا المعنى ان لفظ العلم فيه مجاز راجح
المعبر عنه بالمجاز المشهور واذا دار الامر بين الحمل على الحقيقة والمجاز المشهور لا يقدم احدهما على الاخر بل المشهور عند
الجمهور هو التوقف للابهام وبيان في جهة الراجحية والمرجوحية ولا ترجيح لاحدهما زايدا على الاخر فحمل اللفظ على المعنى
المجازي في الحد بمجرد شيوعه والصرف عن معناه الحقيقي بعيد كما لا يخفى لانا نقول هذا اذا كان ذلك التردد في معنى
العلم بنفسه والقرينة منحصرة على الشهرة مسلم ولكنه ليس حمله على المجاز بمجرد الشيوع فقط بل اذا تعلق العلم بجميع الاحكام
فالعقل يحكم بامتناع تعلق العلم بالفعل بها فذلك هو القرينة العقلية الصارفة عن معناه الحقيقي مع قطع
عن ذلك الشيوع فمع ذلك ليس الامر دايرا بين احتمالين بل المجاز متعين لتعذر الحقيقة فان
قلت ذكر الباء اباء عن ذلك اذ هو قرينة لكون ذلك المراد من العلم معناه الحقيقي اعني الادراك
لا الملكة لان ذكر الباء في المتعلق به العلم يصح على الاول دون الثاني اذ الملكة ليست متعلقة بالاحكام من
غير واسطة بل هو سبب للعلم الذي هو المتعلق بالاحكام وجعل الباء للسببية مما لا محصل له لان الملكة تحصل
بسبب مزاولة قواعد الاصول وفهمها وضبطها واستنباطها لا بالاحكام اذ استنباط الاحكام بعد تحقق
تلك الملكة ولو كان تحقق ذلك ايضا بها لزم الدور وجعله متعلقا على المحذوف وظرفا مستقرا خلاف
الظاهر كما لا يخفى فالحاصل انه لا يصح ذكر الباء بعد حمل العلم على الملكة على اي تقدير كان من التقادير المذكورة
قلت العلم الذي يتعلق بالاحكام مجاز عن الملكة لا العلم فقط من دون هذه الاضافة حتى يرد ما ذكر وبعبارة
اخرى ليس مطلق العلم مجازا عنها بل هذا الفرد الخاص المقيد اعني العلم المتعلق بجميع الاحكام كذلك لتعذر
معناه الحقيقي فتدبر وبقي هنا شيء وهو ان حمل لفظ العلم على الملكة ينافي ما هو الظاهر من الحد من تعلق كلمة
المجاوزة على العلم كما لا يخفى وايضا الظاهر ان الفقيه هو ان يكون عالما بالاحكام بالفعل فالفقه هو العلم
بالعلم لا التهيؤ له نعم التهيؤ معتبر في تعريف الاجتهاد والمجتهد هو من يحصل له ملكة يقتدر بها على
الادراكات الظنية ولا يسمى بالفقيه اذا استنبط الاحكام عن الادلة بالفعل والا فلا يكون فرقا بين الفقيه
والمجتهد فظهر من جميع ما ذكرنا ان الاولى هو ارادة البعض من الاحكام وحمل العلم على معناه الحقيقي لئلا
يلزم خلاف الظاهر والمراد في الحدود فتدبر تذنيب اراده اعلم ان النزاع بين العلماء في هذا المقام في ثلثة
مواضع الاول ان الاجتهاد هل يقبل التجزية ام لا وبعد القبول هل يحصل للمتجزي بالفعل الحكم ام لا وبعد

حصوله هل هو حجة ام لا فذهب الى كل فريق وذكروا ادلة من الطرفين سيجيء ان شاء الله في بحث الاجتهاد والتقليد وذكرها هنا بعيد واما ترجيح الحد على تقدير ارادة البعض فنقول واما على الشق الاول من المواضع الثلث فلا

اشكال فيه لكونه من افراد المعرف واما على الثاني من الاول كالاول من الثاني والثالث وان كان كالثاني منهما

كل منهما في وجه بل هو عين الاول من السؤالين والاول من الاول مع الثاني من الثاني او مع الاول عنه ولكن مع الثاني

من الثالث كالاول من الثالث من وجه وان كان نقيضه من وجه آخر على الاول واما على الاول كالثاني من الثالث

مع الثاني من الثاني باعتبار وباعتبار آخر مغاير له لا دخول في الحد مع انه ليس من افراد المحدود وان ذلك لعدم

دخوله لا في الحد ولا في المحدود فتأمل حتى يظهر هذا المقال لك ويرتفع الاشكال عنك والجواب عن هذا الاشكال بما ذكره المص

من جعل التعريف لمطلق الفقه او جعل العلم في التعريف عبارة عن الجزء بعيد كما اشرنا اليه سابقا والحق في الجواب

ان من لم يبلغ درجة الاجتهاد لا اعتداد بظنه ولا يحصل له العلم بالحكم او الاعتماد على الظن الحاصل من الادلة

المعلومة لانه ان كان انما يكون بواسطة المقدمتين القطعيتين احديهما بالوجدان والاخرى بالاجماع والعقل فا

المتجزي وان كان صغراه صحيحة بان ما ادى اليه ظنه لكن كبراه وهو ان كل ما ادى اليه ظني فهو حكم الله تعالى في حقي

ممنوعة لان قطعية الكبرى انما هي بالدليل الرابع وقد جرت فيه مقدمات ومن جملتها انسداد باب العلم و

لزوم التكليف بما لا يطاق فالمتجزي لم ينسد عليه باب العلم لامكان تحصيله بعد استفراغ الوسع والفحص كما هو حقه ولزوم التكليف

بما لا يطاق انما هو بعد الفحص والبحث بحيث لو عرض على العقلاء لعد معذورا وحكموا بعجزه وبان التكليف بعد

ذلك بالفحص ايضا تكليف بما لا يطاق وعسر وحرج المنفيين بالاجماع والآيات والاخبار والمتجزي ليس كذلك

لانه لو عرض فحصه على العقلاء لحكموا على قصوره وتقصيره لامكان وجود ادلة اقوى مما عنده اوسع وتحصيل

منها الظن بل القطع على خلاف ما ظنه والحاصل ان حجية الظن والعلم بانه حكم الله تعالى في حقه يتوقف على انتفاء

المانع وهو اصالة حرمة العمل بالظن كما تدل عليه الآيات والاخبار الناهية عنه على وجه والمقتضي وهو كون الفروع

داعية وانسداد باب العلم وغيرها ولم ينتف المانع عن المتجزي ولم يوجد المقتضي له بل الامر بالعكس ولو فرض انتفاء

المانع ووجود المقتضي وحكم العقلاء بعجزه ومعذوريته لم يكن متجزيا بل مجتهدا في الكل لكن مدار الاجتهاد في

الكل بهذه المقدمات فلا يتصور انفكاك التجزي كليا عن الاجتهاد في الكل فظهر مما ذكرنا ان ظن المتجزي

بعد فرض حصوله لا يدخل في الحد ايضا لان الفقه كما حققناه سابقا هو العلم بالاحكام وهو لا يتحقق الا بعد

تحقق مقدمتي القياس المذكور واحديهما ليس بموجودة عنده وان كان الاخرى موجودة لديه وهي الصغرى

نعم لو كان العلم في الحد اعم منه ومن الظن او كان المراد منه الظن فقط كما فعله جماعة لكن يقع الحد لادخول ظن

المتجزي له قطعا فيحتاج في اخراجه الى التكلفات البعيدة واما على ما ذكرنا لا يدخل راسا حتى يتكلف في

اخراجه

في آخر لم فتم ويمكن دفعه وقال في الحاشية وتوضيح ذلك ان الكلام في معرفة الاجتهاد متقدم على معرفة
الفقه فان الحيثيات في الاطلاقات مختلفة وان كان ما يطلق عليها واحدا فان الفقيه والمجتهد والمفتي والقاضي
والحاكم كلها تصدق على شخص واحد لكنها متغايرة في الاعتبار الا ترى انهم يعرفون الفقه بتعريف والاجتهاد بتعريف
آخر ويذكرون العلم في تعريف الفقه ويدرجون الظن في تعريف الاجتهاد فقد ذكروا ان الاجتهاد هو استفراغ الوسع في تحصيل
الظن بحكم شرعي ومرادهم من ذلك الظن بحكم الله النفس الامري ولكن بعد حصول الظن به يصير حجة عليه ويكون
في ذلك الظن من احكام الله الظاهرية فيصح اطلاق الفقيه عليه اعني العلم بالاحكام الشرعية وكلام لجير فلا
يصح فبعد البناء على ان ظن المتجزي لا حجة فيه وانه لا يجوز العمل به فكيف يقال لصاحبه انه عالم بالاحكام الشرعية
فظهر عدم خروج المتجزي عن التعريف وما ذكرنا اتضح لك رجحان ما اخترناه في معنى العلم بما لا مزيد عليه انتهى ولا يخفى ان ذلك التوجيه على ما
ذكرنا من ابقاء العلم بحاله وحمله على حقيقته جيد اذ لا علم للمتجزي كما بيّنا لعدم كبراه واما على ما ذكره المصنف من جعل العلم مجازا عن الظن
الواجب العمل لا يستقيم ايضا كما اذا كان المراد منه مطلق الظن وذا لا انه يصدق على ظنه ايضا انه يجب العمل به عنده وان كان بالنسبة
الى غيره غير واجب العمل نعم لو كان المراد منه وجوب العمل به مطلقا يستقيم لكن ذلك منقوض بظن المجتهد اذ هو ايضا لا يجب
العمل به على الاطلاق بل عنده وعند مقلديه واما بالنسبة الى مجتهد آخر ليس كذلك فان قلت المراد هو حكم الكل على وجوب
العمل به لا وجوب العمل به يعني ان المراد عدم الحكم لا العدم فعلى هذا يظهر الفرق بين ظن المتجزي والمجتهد لحكم جميع العلماء على حجية
الثاني دون الاول لكونه مختلفا فيه عندهم قلت ذلك ثم لذهاب الاخباريين على عدم حجية ظن المجتهدين فقط المجتهد ايضا فلا فرق بينهما في عدم الحكم الا ان يقال
الا مطلقا فعلى هذا يظهر الفرق بينهما لكون احدهما مجمعا عليه دون الآخر وايضا سلمنا ذلك لكن يرجع هذا الجواب الى ما ذكره
المصنف قبل هذا الكلام من جعل العلم عبارة عن الظن الواجب العمل به كما لا يخفى فلا يكون جوابا آخر ان جعل مناط الجواب هو الظن
الواجب العمل به واما لو كان مناطه هو ان المراد بالحكم الشرعي الحكم الظاهري اعني الحكم المظنون الذي يجب العمل به وذلك
مورد للعلم في تعريف الفقه وعلم المتجزي ليس كذلك لانه لا يتعلق علمه بالحكم الشرعي بهذا المعنى كما هو ظاهر كلامه
محدود ويشير ايضا من وجوه الاول ان المراد من الحكم اعم من الظاهري والنفس الامري لا تخصيصه بالظاهري والثاني
ان مورد العلم ليس الحكم الظاهري المظنون على الاطلاق اذ ربما يكون مورد العلم مما لا تحصيل الظن به ولا بعدمه
كما اذا كان مما يتوقف فيه فالعلم ليس مبنيا على ملاحظة حال الاجتهاد فكم والثالث ان هذا الجواب لا يصح
على ما اختاره المصنف من جعل العلم مجازا عن الظن اذ حينئذ يلزم ان يكون الفقه هو الظن بالمظنون مع انه هو العلم به و
الرابع ان الفقه ليس مسبوقا بالاجتهاد بمعنى انه لا بد اولا ان يلاحظ ان اي فرد منه يجوز العمل به واي
فرد لا يجوز كما قال والا يلزم الدور لان حجية كل ظن وجواز العمل به بعد العلم بانه حكم الله تعالى الظاهري ولو
كان العلم ايضا بعده ومسبوقا به لزم الدور وان كان مسبوقا بمجرد كونه بعد حصول الظن بالحكم سواء كان حجة

فيصير بذلك مورد العلم ويصير بسبب ملاحظة
حصول العلم به بذلك الحكم الظاهري
فقه ويطلق عليه الفقيه بهذا الاعتبار
فيكون اطلاق الفقيه مسبوقا بملاحظة
حال الاجتهاد ولا بد اولا من الكلام في
الاجتهاد وان اي فرد منه يجوز العمل
به واي فرد لا يجوز فكلما جاز العمل
صار من احكام الله الظاهرية صح صحيح

ان المراد منه هو عدم الحكم عنده صحيح

ام لا فيدخل فيه النجز قطعاً فتأمل   وان موضوعه قال في الحاشية موضوع العلم هو ما يبحث عن عوارضه الذاتية
اي ما يعرض ويلحقه لذاته كالتعجب لذاته او لجزئه المساوي كالتعجب للانسان او الاعم كالحركة بالارادة له او لعرض
فيه مساويه كالضحك للتعجب ومسائل المطالب المثبتة فيه وقد يكون موضوع تلك المسائل نفس موضوع
العلم وقد يكون جزئيه او جزئيا من جزئياته او عرضا من اعراضه او اعراض جزئيه او جزئياته فالبحث
فالبحث عن جواز نسخ الكتاب وعدمه ونسخه بالخبر وعدمه وجواز نقل الخبر بالمعنى وعدمه ونحو ذلك بحث
عن عوارض ذات الموضوع ومما قد يذكر بقولهم الكتاب حجة والسنة حجة لا يرجع الى محصل اذ ذاك معنى
كونه دليلا والمفروض انا نتكلم بعد فرض كونها ادلة وهو خروج عن الفن وبحثه ليس من علم الاصول كما لا يخفى
بل هو من توابع علم الكلام والبحث عن جواز النسخ قبل حضور وقت العمل مثلا وعدمه بحث عن عوارض عوارض
الذاتية والبحث عن ان المحكم يقدم على المتشابه والنص على الظاهر بحث عن عوارض جزئيات الموضوع وكذا العام
والخاص والمطلق والمقيد والمجمل والمبين وقد يعد من جملة ذلك البحث عن كون خبر الواحد حجة والاجماع المنقول
حجة وليس كذلك اذ ذلك كلام في تعيين الدليل لا من عوارضه والبحث عن ان الامر للوجوب والنهي وللفور
وعدمه وللمرة وعدمها بحث عن اجزاء الموضوع وقس على هذا انتهى وفيه ان علم الاصول ما يبحث فيه عن احوال
الكتاب وعوارضه من حيث هو هو والخبر والكتاب من حيث هو موضوع للعلم وهكذا الاجماع والعقل لا
الكتاب مع وصف كونه حجة ودليلا وان كان المقصود منه هو ذلك لكنه ليس هذا من ذاتيات الموضوع واجزائه
بل من جملة عوارضه ولواحقه كسائر المباحث بل العمدة في هذا الفن هو البحث عن حجيتها وعدمها وغيرها من لوازم
ذلك والا فلا معنى للبحث عنها في هذا الفن اذ البحث عن ماهية موضوع العلم واجزائه ليس محله في ذلك العلم بل
يجب ان يبحث عنها في علم آخر وجعلها من مبادئه لا من مسائله اذ المقصود في العلم البحث عن عوارض موضوعه
وليس كذلك بل هو من اجزاء الموضوع لا من عوارضه وهو مفاد هيئة البسيطة لا المركبة والحاصل ان كون الادلة
موضوعا لبعض المسائل من العلم لا يستلزم ان تكون كذلك مطلقا اذ الشيء قد يكون عارضا من عوارض
موضوع العلم وموضوعا بالنسبة الى بعض عوارضه البعيدة فبمجرد كون الادلة موضوعا لبعض المسائل لا يلزم
كونه موضوعا للعلم مطلقا فالادلة موضوع للعلم بنفسها لا مع وصف الدليلية وبعد كونها كذلك فتأمل
الاجماع والعقل واعترض عليه بعض الاجلاء من المعاصرين بان الاجماع والعقل ان كانا كاشفين عن الوضع الالهي
لجنب الحكمة الازلية فيدخلان تحت الكتاب والسنة مع انه لا برهان ولا دليل على كونهما كاشفين
عن وضع الواضع الازلي كشفا عقليا لميا ولا انيا ولا طبعيا ولا وضعيا مطابقيا ولا تضمنيا ولا التزاميا في العلم
من دلالة العقل حكم عقلي قسيم للحكم الشرعي لا قسم منه والاجماع ليس من الدليل في شيء كما نص عليه آية الله

فكن

قدس سره في كتاب منهاج الكرامة بما لفظه وايضاً الاجماع ليس اصلاً في الدلالة بل لابد للمجمعين ان يجمعوا على مستند
للحكم حتى يجمعوا عليه وقال شيخنا المحدث [ره] ما لفظه ان الاجماع الذي علم دخول المعصوم فيه فذلك ممتنع عادة في هذا
الزمان واما دلالة العقل فما كانت قطعية فهي حجة لكنها كالاجماع في ندرة حصولها بل لم نطلع عليها الى الآن
انتهى ولا يخفى ما فيه اما اولاً فلان الملازمة ممنوعة اذ الاجماع والعقل على تقدير كونهما كاشفين عن قول المعصوم [ع] لا يستلزم
ان يكونا داخلين تحت الكتاب والسنة لو كل منهما كاشف عن امر معنوي ليس هو مطلوب الشارع لا عن امر
لفظي فلزم حتى يكون من نسخ الخبر اذ كل من الكتاب والخبر هو الكلام والخطاب الذي جرى على لسان النبي [ص] واللفظ الذي صدر يصدر
عنه [ع] نعم لو كان الكاشف عن قول المعصوم [ع] كالخبر المتواتر باللفظ لكان كما ذكر وليس كذلك سلمنا ذلك لكن لما كان
الامر في كل منهما هو طريق الكشف والحكاية فلا تعلق ذلك بالمكشوف عنه والمحكي عنه فلذا عد دليلاً على حدة بهذا
الاعتبار والمغايرة والا فالادلة في الحقيقة ترجع الى شيء واحد فلا معنى لجعلها اربعة لكونها جميعاً كاشفة
عما جاء به النبي [ص] ولما كانت طرق الكشف متغايرة احدها غير الاخرى فلذا صار كل منها دليلاً آخر واما ثانياً فلان الاجماع والعقل دليلان
على كونهما حجتين شرعيتين موجود عندنا كما سيجيء مفصلاً فلا الانكار معه واما ثالثاً فلان حكم العقل ليس بقسيم للحكم
الشرعي بل كاشف عنه لتطابق العقل والشرع وان كانا متغايرين بالحيثية والاعتبار كما مر مراراً نعم ما يمكن ان يناقش
هنا به هو ان الاجماع بما هو اجماع ليس بدليل وحجة بل الدليل حقيقة هو مستندهم فيه وما هو سبب انعقاد ذلك
الاجماع هو الدليل في الحقيقة لا مجرد ذلك الاتفاق ويمكن الاعتذار عنه بانا لم نطلع على دليلهم فيه ولم نعلم انه اي قسم
من الادلة هل هو الكتاب او الخبر او العقل فيكون الدليل لنا هو ذلك الاتفاق من حيث كشفه عن قول المعصوم
او نقول سلمنا انا نعلم دليلهم ونطلع عليه ولكن اجماعهم ايضاً دليل آخر فتأمل وبقي هنا شيء وهو ان الدليل عند
المنطقيين هو قولان فصاعداً يستلزم لذاته قولاً آخر وذلك يختص بالبرهان لعدم استلزام غيره شيئاً
لذاته لعدم العلاقة بين المقدمات الظنية وقد يزول الظن ويبقى سببه كما في هذه في حصول الظن بنزول
الغيث بملاحظة غيم الرطب ثم يظهر خلافه وقد يسقط قيد الاستلزام ويقال قولان فصاعداً يكون عنه آخر
ليدخل الصناعات الخمس البرهانيات والجدليات والخطابيات والشعريات والمغالطات ويراد ان الاستلزام لا يتوقف
على تحقق اللازم والملزوم وكيف لا واستلزام القياس الصحيح الصورة للنتيجة قطعي فالمعنى انه لو تحقق
الاول لتحقق الثاني وهذا يشمل جميع الصناعات ومصطلح الاصوليين فيه يخالف لاصطلاح المنطقيين
فانهم لا يشترطون في الدليل تركيب القضايا والاصوليون يطلقونه عليه وعلى المفردات التي يمكن التوصل بالنظر الصحيح فيها الى المطلوب
الخبري سواء كان قضية واحدة او غيرها فالعالم عند الاصوليين دليل على اثبات الصانع وعند المنطقيين
حادث وكل حادث له صانع ولذا يريدون بالادلة الفقهية الكتاب والسنة ونحوها وقيد الاركان لادخال

الى المطلوب صح

الدليل الذي غفل عنه فلا يشترط فعلية التوصل في اطلاق الدليل عليه وقيد الخبري لاخراج الحد اعلم ان اطلاق

الاصوليين الدليل على المفرد كالعالم مثلا مجرد اصطلاح و الا يمكن اثبات المطلوب الا بمقدمتين فان

الدليل من حيث انه يتوصل به الى ثبوت المحكوم به للمحكوم عليه لا بد فيه من ملزوم للمحكوم به يكون ثابتا للمحكوم عليه لينتقل

الذهن منه الى المحكوم عليه ويلزم من ثبوت ذلك الملزوم للمحكوم عليه ثبوت اللازم له فالقضية المشعرة له

باللزوم هي الكبرى والاخرى الدال على ثبوت الملزوم للمحكوم عليه هي الصغرى واعتبار المقدمتين في تعريف المنطقيين

المنطقيين مصرح به وفي اصطلاح الاصوليين مندرج في صحيح النظر فالحاصل ان اطلاق الدليل على

الكتاب فقط والخبر فقط مسامحة لا حقيقة كما لا يخفى وأما الاستصحاب فلا يخفى انه على فرض كونه ماخوذا من

الاخبار لا يلزم ان يكون داخلا فيها والا لزم ان يرجع جميع الادلة الى واحد وهو العقل لان ماخذها

هو العقل لا غير والحاصل انه ان اراد باخذ الاستصحاب من الاخبار ان الدليل على حجيته هو ذلك فمسلم لكنه

لا يلزم منه كونه داخلا فيها بمعنى انه من سنخ الخبر اذ الاستصحاب عند التحقيق موضوع للحكم الشرعي وهو فعل

من افعال المكلفين كساير الموضوعات فحكمه مستنبط من الخبر داخل فيه لا نفس ذلك الموضوع الذي هو الاستصحاب

داخل فيه والا يلزم ان يكون داخلا في الاجماع ايضا لانعقاده على حجيته واخذه منه كما كان ماخوذا من الاخبار

مع انه على فرض كونه بنفسه ماخوذا منها لا يلزم ما ذكره المص ايضا وان اراد به ان الاستصحاب ليس بدليل

آخر بل هو مدلول قوله ع لا تنقض اليقين الا بيقين مثله سواء سمي بهذا الاسم ام لا كما لا ان اقيموا

الصلوة مثلا على وجوبها فان هذا الحكم اعني وجوب الصلوة مدلول ذلك اللفظ ومفاده وليس شيئا آخر

سواه وكذا الاستصحاب عبارة عن مدلول هذا الخبر لا غير وهذا هو المراد من كونه داخلا فيه لا انه نفس الخبر فهو

مسلم لكنه خلاف الظاهر من كلام المص والحق على الاول من الترديد بين جعل الاستصحاب دليلا على حدة غير داخل

تحت الاخبار وعلى الثاني داخلا فيها وان الظاهر من عبارة المص هو الاول فيرد عليه ما قررنا واما حمله على الثاني

ارتكاب لخلاف الظاهر كما لا يخفى اللفظ قد يتصف اعلم ان حال الالفاظ على قسمين احدهما هو ان يكون

معناه من سنخ اللفظ بمعنى ان وضعه للالفاظ كلفظ الحقيقة والمجاز مثلا لانهما وضعا للفظ استعمل في معنى

فالحقيقة والمجاز في التحقيق هو اللفظ وحقيقة فيه فالمتصف بهما هو اللفظ واما اتصاف المعنى بهما واستعمالهما

فيه مجاز بعلاقة الدال والمدلولية والثاني عكس ذلك بمعنى ان يكون موضوعا للمعنى واستعماله في اللفظ بالتجوز

كلفظ الكلي والجزئي مثلا فانهما موضوعان لمعنى كلي او جزئي فالمتصف بالكلية والجزئية في الحقيقة هو المعنى

واما اطلاقهما على اللفظ بمجرد ملاحظة المعنى وهو مجاز وباعتبار آخر جميع الالفاظ موضوع للالفاظ بوضع

آخر او مستعملة فيها وهو ان لفظ زيد مثلا موضوع له لهذا اللفظ تارة واخرى للشخص الخارجي وكذا

ما ساير

سائر الالفاظ من الاسماء والافعال والحروف موضوعة تارة لانفسها كما في من حرف جار وزيد اسم
وضرب فعل فان المراد من الاول نفس الميم والنون مركبة لا ما هو كذلك المراد من الثاني والثالث لفظهما فهي تارة موضوعة
لمعان اخر ليس شيخ الالفاظ معه بل على قسمين كما بينا ولا يلزم مما ذكرنا من استعمال الالفاظ في انفسها اتحاد
الدال والمدلول لما ان تم لان زيدا مثلا من حيث كونه دالا غيره من حيث انه مدلول او باعتبار الكلي لفظ
الثاني وايضا الدال هو فرد خاص من افراد مطلق اللفظ والمدلول هو الكلي كقولك زيد مثلا في قولك زيد
اسم واحد من افراد مطلق زيد الذي يتلفظ به المتكلم والمدلول هو ذلك المطلوب سواء تلفظ به المتكلم او غيره منهم
والا فمشكك ولا يخفى ان المراد بالتشكيك هنا التشكيك المستند الى نفس اللفظ بحسب الصدق على افراده مما
يتبادر منه بعض المعاني دون بعض وهذا اذا لم يكن التبادر حقيقيا بل اطلاقيا والاول هو ما يكون منشؤه
الوضع والتبادر الاطلاقي ما يكون منشؤه غلبة الاستعمال والاطلاق والاول علامة الحقيقة دون الثاني
بخلاف التشكيك المصطلح عليه عند المنطقيين اعني التشكيك المستند الى المعنى بحسب الصدق حقيقة والى اللفظ مجازا
كنفس الكلي والجزئي اذ التشكيك عندهم ليس ناشئا من جانب اللفظ بل من ملاحظة اللفظ المعنى باعتبار صدقه على
الافراد بالاولية وعدمها وبقي للمشكك المشكك لانه يوجب الشك بان هذا الفرد الاقوى هل هو فرد لهذا
الكلام ام لا او لانه يوقع الشك في ذهن السامع بكونه مجملا بحسب التفاوت والصدق اذ هو يوهم كونه مشتركا
لفظيا ومعنويا والاول يناسب اصطلاح المنطقيين والثاني اصطلاح الاصوليين ويرد على هذا التقسيم انه
خلط بين الاصطلاحين اذ سوق الكلام يدل على اجرائه على طريقة المنطقيين مع ان اصطلاحهم في ذلك
غير اصطلاحهم كما بينا ويمكن التوجيه بان الاصول لما لم يكن علما مستقلا بل مستحدثا فلا اقسموا كذلك
فلا بد ان لا يتصف وقد بينا انفا ان اتصاف اللفظ بالكلية والجزئية ليس لحقيقة بل بملاحظة المعنى وكل
معنى يصلح للاتصاف لذلك يصح اتصاف لفظه بها مجازا ومعنى فالضماير والموصولات على كلا القولين
فيهما يصلح للاتصاف بها لاستقلاله في المفهومية فلا معنى لقوله واما المتصف هو كل واحد من الموارد
الخاصة فذلك لا ينافي اتصاف اللفظ باعتبار تلك الموارد كما كان كما يتصف اللفظ بهما نعم الاولى عدم
اتصافها بهما لشبهه بالحروف في الوضع لانه يمتنع اتصافه كما يظهر من قوله فلا بد ان الخ فيكون مجازا
بلا حقيقة وذلك على قسمين احدهما هو ان يستعمل اللفظ في المعنى المجازي من غير ان يكون له معنى حقيقي وذلك
غير ممكن اذ لا يتصور المجاز الا بالنسبة الى الحقيقة فضلا عن التحقيق فلا معنى لتحقق المجاز بلا حقيقة بهذا
المعنى اصلا والثاني هو ان يوضع اللفظ لمعنى حقيقي ولم يستعمل فيه اصلا ثم استعمل في المعنى المجازي وبما هذا القسم
ليس بمحال لجوازه عقلا ويرجع ذلك الى ان الحقيقة هل هي ان يكون اللفظ مستعملا بالفعل ولا كذلك

لا يتحقق الحقيقة كما يدل عليه اعتبار الاستعمال في تعريفها ام ليس الاستعمال شرطا في تحققها بل بمجرد اللفظ الوضع تحقق الحقيقة
سواء استعمل ام لا ولما كان الاغلب في الالفاظ الموضوعة هو الاستعمال فلذا اعتبر الاستعمال في حدها او نقول ان صدق
المشتق على شيء لا يقتضي صدق مبدأ الاشتقاق عليه بالفعل كما قيل وذهب الى كل منهما فريق سيجيء تحقيقه
في محله وهذا التقدير وان لم يشبه الحروف في الوضع ولكن يشبههما في الاستعمال فالاولى الحكم بعدم انقسامهما
الكلية بالكلية فابداء الفرق بين المقامين غير ظاهر فتأمل   لان الاستعمال لم يعلم ولا يخفى ان عدم الوجدان
لا يدل على عدم الوجود اذ يحتمل ان يستعملها الواضع او لا في المعنى العام مرة واحدة ثم لم يستعملها الا في الجزئيات
اما ان يتحد والمراد به ما هو اعم من الشخصي والنوعي فلا يرد خروج الالفاظ الكلية على هذا كما لا يخفى ولفظه يتحد
لا يصح لان المعنى لا يكون متحدا للفظ اذ كل معنى له الفاظ من الاسم والكنية واللقب   كما لو تعدد الواضعون
والمراد من الوضع في المشترك هو ان يكون ذلك الوضع بحيث لم يلاحظ فيه وضع سابق بوجه من الوجوه لا بالمناسبة
ولا بعدمها سواء لم يكن قبله وضع الا بسبب الثاني ولم يلاحظ او كان ووجدت المناسبة لكنه لم يلاحظها
فيخرج المرتجل ايضا لانه وان لم يلاحظ فيه الوضع السابق بالمناسبة لكنه يلاحظ بعدمها وهذا الفرق تكلف
كما ذكره للعصام الاولى جعل مناط الفرق بين المشترك والمنقول والمرتجل هو بقاء اثر الوضع اعني الاعتبار كما
في التعدد وعدم بقاء ذلك كما في الاخيرين ثم اعلم انه يشترط في المشترك ان تكون الاوضاع المتعددة التي لغة في لغة
العرب موضوعا لمعنى وفي غيرها لمعنى آخر لم يكن مشتركا كلفظ البها في لغة العرب للضيا وفي لغة العجم
للثمن واذا عرفت ذلك فاعلم انه ان اراد بتعدد الواضعين ما ذكرنا فيرد عليه انه ليس من افراد المشترك فلا يكون
الحد مطردا وان اراد به تعدد الواضع من لغة واحدة فيستقيم الحد ولكنه اطلاق العبارة يأبى عن ذلك
فيكون مجملا فلا يصح استعماله في الحد فان قلت الظاهر منه هو الشق الثاني لا الاول ولا ما هو اعم منهما للتبادر
او لغلبة استعماله فيه قلت ذلك ممنوع سلمنا لكنه يكون ذلك اللفظ بالنسبة الى الاول مجملا ايضا
بمعنى انه لم يعلم ان ذلك ايضا من افراد المحدود ام لا لعدم صحة السلب عنه اذ يصدق عليه ايضا تعدد
الواضعين فالحاصل انا سلمنا ان اللفظ بالنسبة الى الثاني مبين لكنه مع ذلك لا يستقيم الحد ايضا
لكونه مجملا بالنسبة الى فرد آخر فلابد في الحدود ان يكون اللفظ مبينا من جميع الوجوه لئلا يلزم خلاف
المقصود منها اللهم الا ان يقال ان نظره هنا الى مجرد التقسيم والتصوير بوجه ما يكفي لا الى تعريف المشترك بماهو
كذلك حتى يرد عليه ما ذكرته   ولا ينافي ذلك الحكم ولا معنى للاشتراك في الحروف بالنسبة الى المفاهيم الكلية
لان المشترك هو ان يكون الموضوع له فيه متعددا لا الوضع فقط والمتعدد في الحروف هو الثاني لا الاول
وبمجرد ذلك لا يتحقق الاشتراك كما لا يخفى ويمكن التوجيه بان مراده به الموارد الجزئية ولما كان اكثر ملاحظة

ذلك

فلو كان لفظ في لغة العرب باوضاع متعددة موضوع في لغة العرب مثلا كلفظ العين واحدة ح

ذلك الافراد هو المفهوم الكلي اعني التبيين والتبعيض فلذا اسند الاشتراك اليه اشعارا بان ثبوت ذلك لا ينافي
الاشتراك كما يجوز في المشترك كون الوضع والموضوع له معا خاصين وكذلك يجوز كون الوضع عاما والموضوع له خاصا قوله
اللفظ ان استعمل وانما عدل المصنف عن تعريف علماء البيان وهو الكلمة المستعملة فيما وضع له في اصطلاح به التخاطب لما فيه من ايراد
عدم الكلية ان كلا من المفرد والمركب ينقسم الى الحقيقة والمجاز فلا يختص الانقسام اليهما باللفظ المفرد كما يدل عليه اثبات الوضع
النوعي في المركبات ويظهر وجهه من تعريفهم الا ان ذلك يختص بالمفرد كما هو مفاد لفظ الكلمة فلا ينعكس الحد بخلاف ما اذا
جعل المقسم مطلق اللفظ كما فعله المصنف لانه المتناول للمفرد والمركب فان قلت انها مجاز عن مطلق اللفظ من قبيل عموم
المجاز بقرينة انهم صرحوا في بحث المجاز بانقسامه الى المجاز في المفرد والمركب وعرفوا المجاز في المركب بانه اللفظ المستعمل في
غير ما وضع له باعتبار الهيئة التركيبية وهذا يدل على ان المركب عندهم ينقسم الى الحقيقة والمجاز كالمفرد اذ لا يتصور
كون المركب مجازا الا ان يكون له معنى حقيقيا فذكر الكلمة هنا اعتمادا على وجود هذه القرينة مع وضوح المراد وح فلا اشكال
قلت مع ان عموم المجاز في غاية الندرة ليس بصحيح لان تاخير البيان في الحدود غير جائز عندهم وان جاز تاخير
البيان عن وقت الحاجة لان القرينة لو كانت متاخرة عن الخطاب في الحدود يستلزم تاخير البيان عن وقت الحاجة
وهو باطل عندهم اذ وقت الحاجة فيها هو حين الخطاب وهما متحدان هنا كما لا يخفى سلمنا ذلك ولكن لا معنى لان تخصص
الكلمة بالذكر مع وضوح دلالة كلمة اللفظ على ارادة الانتقال يمكن ان يكون لاهل هذا الفن اصطلاح خاص غير اصطلاح
النحويين وهو ان يكون الكلمة عندهم عبارة عن مطلق اللفظ وان كان عند الاخرين عبارة عن لفظ المفرد او نقول
ان الاصطلاح في الحقيقة والمجاز عندهم غير اصطلاح الاصوليين فيهما الا انا نقول يرجع ذلك الى ان طايفة
اذا استعملوا الالفاظ التي لها حقايق عند طايفة اخرى ولم ينبهوا عليها في هذا الاستعمال لا يدل انها معان اخر
عندهم ايضا فالحق انه مورد الشك فيتمسك باصالة عدم الحادث ولو قيل ثبوت الحادث قطعي في الجملة للعلم بان
للطايفة الثانية اصطلاحا خاصا غير اصطلاح الاولى فنقول سلمنا ذلك لكن مورد الشك هو الفرد الخاص
يعني انا نشك في حدوث الاصطلاح في هذا اللفظ الخاص لهم وان كان قطعيا في الجملة مع ان التتبع والاستقراء
يدل على ان الاختلاف بين الاصطلاحين انما يكون في غير الالفاظ المفردة والغالب فيها هو التوافق بينهم واما
الجواب عن الثاني فهو ان المقصود للقوم في التعاريف هو التعبير عن مفهوم واحد بعبارات مختلفة لا ان لكل اصطلاحا
فلا يرد عليه الاشكال بعدم الاطراد والانعكاس ولولا كذا فلا معنى للمناقشة في الحدود كما لا يخفى فالحاصل
ما ذكر ان اقتصارهم في بحث الحقيقة على احد القسمين وعدم تعرضهم للاخر اصلا لا يخلو عن اشكال
الا ان يقال ان البحث عن الحقيقة لما لم يكن مقصودا في ذلك الفن لم يتعرضوا فيه الا لما هو الاصل اعني الحقيقة
في المفرد ومنها ان الاستعمال اعم من ان يكون بالقصد والشعور ام لا مع ان الحقيقة هو استعمال اللفظ بالقصد

فيكون اللفظ مجازا مع انها لا تقتضيه وذلك لان قولك ما فيما وضع اذا كنت ان تستعمل لفظ الدنا فيه مجازا
سهوا وغفلة يصدق عليه انه استعمل فيما وضع له مع انه ليس بحقيقة لعدم الاستعمال فيه بالقصد ومن حيث
انه موضوع له سلمنا انها اعم من الاستعمال بالقصد وعدمه لكن نقول مع ان ذلك لا ينافي باعتبار القيد الحيثية في الحدود لا يخلو
عن اشكال لان الظاهر من الاستعمال هو ان يكون بالقصد والروية فغلبة الاستعمال فيه فيكون بالنسبة الى الفرد
النادر مجازا وان كان حقيقة بالنسبة الى الشائع فتأمل ومنها ان قولهم في اصطلاح به التخاطب ان كان متعلقا
بالاستعمال فلا يطرد الحد لانتقاضه بالمجاز اذ يصدق على الصلوة مثلا اذا استعملها اهل الشرع في الدعاء انها استعملت
فيما وضع في الجملة وهذا الاستعمال في اصطلاح به التخاطب مع انها مجاز فيه على هذا الاستعمال وان كان متعلقا بالوضع كما هو الظاهر
لقربه لفظا وان كان الاول قريبا في المعنى فنقول ان ذلك مما لا يحصل له معنى لان الظرفية لا تتحقق بين الوضع والا
الاصطلاح لا تحقيقا ولا تقديرا اذ الاصطلاح يحصل بمجرد ذلك الوضع لا انه سابق عليه ظرف له سلمنا ذلك لكنه
ينتقض الحد ايضا تارة بالمجاز وهو ان الصلوة اذا استعملها المخاطب بعرف الشرع في الدعاء يصدق عليها انها استعملت
فيما وضعت له الا في اصطلاح به التخاطب هو اصطلاح اهل اللغة وان كان الاستعمال في غير ذلك الاصطلاح و ويلزم منه انتقاض حد المجاز ايضا طردا
هو اصطلاح الشرع مع انه مجاز فيه ويمكن دفعه بان اللام في التخاطب للعهد والمراد به تخاطب المستعملين وتارة
بالمشترك اذا استعمل في احد معانيه لاجل العلاقة بينه وبين الآخر لا لكونه موضوعا له ولا ريب في كونه مجازا
مع صدق الحقيقة عليه لكونه مستعملا فيما وضع له في اصطلاح به التخاطب ويمكن دفعه ايضا باعتبار قيد الحيثية
كما هو المشهور والمعهود في الحدود ولكنه يكون ح قيد في اصطلاح به التخاطب لغوا لعدم الحاجة اليه مع امكان التفصي
عن الاشكال بدونه الثي وجه لعدول المصنف عن تعريفهم مع ورود البحث على اختياره كلمة اللفظ عليها اذ يرد عليه ايضا
ان الموضوع في المشتقات هو الصيغات بانفسها مع قطع النظر عن المواد مع ان اللفظ هو المجموع المركب من المادة وا
الهيئة ولا يصدق عليها انفرادا انها لفظ فلا يكون الحد منعكسا ايضا لكنا نقول وهو اعم مما يتلفظ به بنفسه وما
لا يمكن التلفظ به الا ان يكون عارضا لشيء فيصدق على الهيئة ايضا انها لفظ لكنه لا بنفسه بل من حيث
عروضه لشيء من انواع المادة ثم يرد على المصنف ان لا يحسن التصريح بقيد الحيثية في الحدود لذهاب الذهن اليه لكونه
مشهورا ومعهودا فيها سيما فيما يتعلق الحكم بالوصف كما فيما نحن فيه لكن ذلك لا يوجب انتقاض الحد
لا طردا ولا عكسا وهذا القدر كاف في حسن العدول عنه لخلاف ما اوردناه على تعريفهم فانه كان موجبا لانتقاض
الحد كما قررنا مع ان المطلوب في الحدود هو الاختصار وما ذكره المصنف اخصر وقيد الحيثية ليس جزء الحد بل
صرح به لكونه مما لا بد منه في الحدود لئلا يغفل عنه وايماء الى علم امكان التفصي عن النقض المذكور الا
به وهو في الحقيقة تفسير ما هو معتبر فيه وتوضيح له لا انه قيد آخر جزء من الحد فتأمل وبقي هنا اشكال فنذكر

الوارد على كلا التعريفين وهو ان كلمة ما مثلا سواء كانت موصولة او موصوفة لا ريب في افادتها الى طرف العموم لكن
ذلك يحتمل ان يكون استغراقيا او مجموعيا او بدليا واما على الاول كما هو الظاهر يلزم انتقاض الحد عكسا بالمشترك اذا
استعمل في احد معانيه اذ لا يصدق عليه انه لفظ استعمل في جميع ما وضع له بل في واحد منها مع انه حقيقة واذا لم يكن حقيقة
يلزم ان يكون مجازا لعدم الواسطة بينهما فينتقض حد المجاز ايضا طردا واما على الثاني يلزم انتقاض الحدين طردا وعكسا
وهو اخس من الاول كما لا يخفى واما على الثالث وهو على تقدير الاول ان يكون المراد من اللفظ نفس الطبيعة لا بشرط لا شرط الوحدة
فحينئذ يصدق على الواحد والاثنين اذ المتبادر على هذا التقدير بحسب الحقيقة في ضمن الافراد لا بحسب الوحدات والثاني هو ان يكون
المراد به الماهية بشرط الوحدة غير معينة فعلى هذا يكون التبادر بين الوحدات لا الافراد فلا يصدق على الاثنين و
اما على الاول يلزم ايضا انتقاض الحد طردا بالمشترك لو استعمل في اكثر من معنى واحد اذ يصدق عليه الحد مع انه
ليس بحقيقة كما هو المشهور بين الاصوليين اذ المراد بالاستعمال هو الاستعمال الصحيح لا المطلق واما على الثاني يستقيم
الحد على المذهب الحق وان لا يستقيم بالنسبة الى من يمنع جواز استعمال المشترك في اكثر من معنى واحد بل يجوز كما
السيد المرتضى وكثير من العامة ثم اعلم ان المراد بالوضع في الحد هو ما يعم الشخصي والنوعي اعني تخصيص الشيء بالشيء بنفسه وهو بهذا
المعنى لا يصدق على وضع المجازات وان كان لها وضعا نوعيا ايضا لكن ليس بنفسه وقد يطلق ويراد تخصيص شيء بشيء بواسطة
العلاقة المصححة وهو بهذا المعنى يختص على المجاز فعلى هذا يندفع ما اورد على الحد بانه لو اريد بالوضع الشخصي لا يستقيم الحد
عكسا لخروج المشتقات والمركبات مع انها حقيقة لان لها ايضا وضعا نوعيا حقيقيا ولو اريد به النوعي يلزم خروج اكثر افراد
المحدود ودخول المجازات جميعا فيه ح يلزم انتقاض الحدين طردا وعكسا ولو اريد به كلا الوضعين معا يلزم
الانتقاض طردا فقط لدخول المجاز فيه ولا يبقى له فرد اصلا ولا يخفى ايضا ان قيد الحيثية في الحد لو كان قيدا للوضع
حتى يكون حيثية تعليلية للاستعمال كما يظهر من كلام السيد المحقق المحقق لا يستقيم الحد ايضا ولا يدفع النقض
المذكور ايضا اذ يصدق على الصلوة ايضا فيما اذا استعملها الشارع في الدعاء مجازا انها لفظ استعمل فيما وضع له في اصطلاح
اهل اللغة من حيث انه موضوع له ولم يكن بهذا الاستعمال مستعملة فيه حقيقة ولو قلنا بان الظاهر من المشتق هو كونه في
الحال الحاضر مع انه يظهر من كلام المحقق خلافه وعند [illegible] يبقى النقض ايضا فيما اذا استعملت في اصطلاح اهل اللغة في
ذكر الاركان مع انه لا معنى لكون القيد تعليلية اذ الظاهر من العلة هو ان تكون تامة وان اطلق على غيرها ايضا كالمعدات لكنه خلاف
الظاهر والوضع ليس علة للاستعمال بنفسه بل هو مصحح له وبمجرد ذلك لا يلزم تحقق الاستعمال بل لابد من انضمام الارادة اليه وهي
جزء آخر للعلة بل المقتضى في الحقيقة هو الارادة والوضع ليس الا مرجحا ومصححا له والقيد مجرد تعليق الحكم بهذا
الوصف المشعر بالعلية ولا احتياج الى اعتباره مرة اخرى على ان ذلك غير كاف بل لابد من اعتبار قيد الحيثية في الاستعمال ايضا لدلالة
ما اشتهر في الاستعمال فانه لا يحتاج الى اعتباره في الوضع كما لا يخفى واما لو كانت الحيثية قيدا للاستعمال حتى يكون

تقييدية كما هو الظاهر وان قرب من الذهن بالنسبة الى الاول لكن مع ذلك ايضا لا يستقيم الحد ولا يندفع النقض
الذي اوردناه بالنسبة الى الاصطلاحين والثاني بالنسبة الى اصطلاح واحد اذ يصدق على كل من الصلوة والزكوة
اذا استعمل في الدعاء وفي احد معانيه انه لفظ استعمل فيما وضع له من حيث هو كذا لكن في الجملة يعني بالنسبة الى اصطلاح
آخر او وقت آخر اذ المفروض ان الاستعمال فيما لا يكون بالنسبة الى استعمال شخص آخر فلا بد من اعتبار الاستعمال الشخصي في الحد
حتى يستقيم وبدونه ينتقض ولا يسلم عن النقض قطعا او القول بان الموضوع والمستعمل هو اشخاص الالفاظ لا انواعها
ومع ذلك لا بد من اعتبار الحيثية ايضا لان الاول كاف بنفسه كما زعمه ذلك المحقق اذ قال لا استغنى بذلك عن
اعتبار الحيثية لان التغاير بين الحقيقة والمجاز على هذا انما يكون بالذات فلا حاجة الى الاعتبار انتهى الا ان يقال ان مراده
منه هو الاستغناء عن اعتباره في الاستعمال فقط لا مطلقا حتى في الوضع ايضا بل ذلك مما لا بد منه كما هو المشهور لكن يرد
عليه انه لو استعمل اللفظ الشخصي في معناه الحقيقي والمجازي معا لو قلنا بجوازه وجعل القرينة دالة على معنى المجازي كما في الكناية
لا صارفة ليصدق عليه انه استعمل فيما وضع له من حيث هو كذا لكن مع انه مجاز ايضا فلا يكون المغايرة بينهما بالذات
بل باعتبار الحيثية فيجب اعتبارها في الاستعمال ايضا لا يلزم الكلام الا ان يقال ان بناءه على عدم جوازه او ان مجرد الجواز لا يستلزم
الاستعمال كما لا يخفى ثم لا يخفى فيما اذا اعتبر الاستعمال الشخصي فانه لا يرد النقض بما ذكره لان المستعمل وان كان لفظا
شخصيا واحدا لكن الاستعمال متعدد احدهما متغاير عن الآخر بالذات كما لا يخفى **قوله** من حيث هو كذلك الاولى عدم التعرض
لهذا القيد لشهرته في الحدود مع كون الاختصار مطلوبا فيها الا ان يقال ان ذكره لحسن المقابلة لتعريف المشهور لئلا يكون
بدلا عن قيد في اصطلاح به التخاطب **قوله** فعيلة الحقيقة في اللغة فعيلة من الحق وهو الثابت اذ مقابله الباطل
هو المعدوم فيكون الحق هو الثابت ويقال الحق لذات الثبوت وللواجب وللقول المطابق للواقع اذا نسب
الواقع اليه ولو انعكست النسبة قيل صدق والفعيل يأتي بمعنى الفاعل كالعليم والرحيم وبمعنى المفعول كالقتيل
والجريح فان عنى هذا الاول كان معنى الحقيقة الثابتة وان عنى الثاني كان معناها مثبتة والتاء لنقل اللفظ من الوصفية
الى الاسمية الصرفة فلا يتوهم تأنيث الكلمة **قوله** لعلاقة هذا القيد لاخراج الغلط عن الحد لانه لفظ استعمل في غير ما وضع
لكن لا لعلاقة ثم لا يخفى ان الاولى ذكر العلاقة مكان لعلاقة لتكون اشارة الى العلائق المعهودة التي ذكرت في علم
البيان اذ استعمال اللفظ في غير ما وضع لمجرد العلاقة ليس بمجاز بل يجب ان يكون العلاقة علاقة معتبرة كا
المشابهة وغير ذلك مما قد ذكر في محله **قوله** مجاز وهو مفعل من الجواز اعني التعدي والعبور وقد يقال الجواز
في مقابل الوجوب والامتناع وهو في الحقيقة راجع الى الاول فانه غير الواجب والممتنع متردد بينهما كالممكن مثلا
فانه يصير واجبا بوجود علته ممتنعا بعدمها ولما سمي اللفظ مجازا لكونه متعديا عن معناه الحقيقي الى معناه المجازي
فكأنه جاز موضوعه ثم اعلم ان عبارة القوم قد اختلف في تعريفي الحقيقة والمجاز والامر فيه هين لان المراد بين لكن

المستفاد

المستفاد منها ان اللفظ الموضوع لا يتصف بالحقيقة ولا بالمجاز قبل الاستعمال لان معظم فوائد الوضع هو ذلك
قوله وفي معنى الوضع ولما كان وضع التخصيصي خارجاً عن تعريف الوضع على المشهور فقال وفي معنى الوضع اي في حكمه لئلا يكون
خارجاً عن تعريف الحقيقة مع ان الغالب في الحقايق الشرعية التي المقصد المقصود معرفتها هو الوضع التخصيصي قوله ينقسم
الى اللغوية اعلم ان الاعلام الشخصية كزيد وبكر وعمرو لا يتصف بالحقيقة والمجاز اما الاول فلان الوضع فيها ليس اللغوية
من الواضع اللغوي فان زيدا مثلا لا يصير واضع اللغة للمسمى بل وضعه والاول والوضع في الحقيقة اللغوية لا بد ان يستند
الى واضع اللغة واما الثاني فلان الاستعمال في غير معانيها ليس باعتبار المناسبة للمعنى اللغوي ولعل مراد من قال
بعدم اتصافها بالحقيقة والمجاز هو ذلك والا فلا وجه لنفي كونها حقايق في معانيها المستعملة هي فيها لصدق تعريف
الحقيقة عليها وحكي عن بعض ودعوى اتصافها بالمجازية ولعل الوجه فيه ان اكثرها منقول عن اللغة الى معانيها المتعارفة
وفيه نظر لان ذلك لا يستلزم كونها مجازات بالنسبة الى معانيها اللغوية لا وفقها كما هو المراد من قول ذلك القائل
قوله وان كان استعمال فيه ان الشهرة ناشئة من كثرة الاستعمال ومع قطع النظر عنها فلا وجه لكون الاستعمال اكثر
نعم لو كانت منشأ الشهرة كثرة الوجود لا الاستعمال فالعبارة صحيحة لكنه لا وجه لنفي الترجيح مطلقا لانه كما يحصل
الرجحان بسبب الشهرة الحاصلة من كثرة الوجود وكذلك يحصل بسبب ما حصل من كثرة الاستعمال بل ذلك اكثر فتدبر ثم لا يخفى ان الحق
في المجاز المشهور التفصيل ولا وجه للاختلاف فيه واحداث الاقوال الثلثة كما يظهر من تتبع كلمات القوم لان
الشهرة تدريجي الحصول بمعنى ان استعمال اللفظ اولا في معنى المجازي ينقص استعماله في الحقيقي في الحقيقة متعينة
فلا وجه للقولين الاخيرين ثم يصير مساويا له في التبادر من اللفظ وعدمه في تعيين الحمل بالتوقف فلا معنى ايضا للتعيين
الى قول الاخر ثم يصير زائدا فيكون مجازا مشهورا ويترجح الى الحقيقة في تعيين المعنى المجازي ثم يصير الاستعمال بحيث يتبادر
المعنى المجازي مع محو المعنى الحقيقي فيكون حقيقة كما صرح به المص قوله علم ان الماهية الخ لا يخفى ان هذا مبني على بطلان
اثبات اللغة بالعقل وكون الدلالة مستندة الى ذوات الالفاظ واما الثاني فلما قرر في محله واما الاول فلان
العقل من شانه الادراك للكليات او الجزئيات المجردة عن المواد والتعلقات من الامور الجزئية التوقيفية ولا يمكن
ادراكها الا بالتنصيص او التردد او بالعلايم والعقل لا يدركها الا بمعونة الالات ولذا لا يجري اصالة العدم
في ماهيات العبادات ونحوها بل لا بد من التنصيص نعم ربما يتمسكون باصالة العدم في بعض الموارد كما اذا شك
في كون الشيء شرطا او جزءا او مانعا او حادثا ولكنه هذا ليس لاثبات اصل الوضع بالعقل بل هو دليل على عدم وجود
هذه الاحتمالات التي امور كلية نعم بعد دفع ما ذكر يتعين شيء من باب تحقق الاجماع على عدم غيره وكونه مختصا
بالمدلولية يلزم عن ذلك النفي فالثابت بهذا الاصل حقيقة هو الاختصاص لا كونه موضوعا له وهذا ايضا من جهة
ضرورة ابتناء العمل على شيء ظاهرا الا بأن العلم بالتعيين والاختصاص الواقعي الذي لا يجري فيه الاعتبار

الاعتبار العقلي والدليل على الاضمحلال والاغتشاش في امر الدين والمعاش مع ان التمسك باصل العدم فيما فيما اذا لزم تعدد الحادث وفيما نحن فيه لا وجه له لان الوضع حادث يقينا وهو امر واحد سواء كان الموضوع بسيطا او مركبا قليل الاجزاء او كثير الاجزاء ولا يلزم من القول بكون الوضع لاكثر وجود حادث آخر فان الاجزاء بمنزلة امر واحد مجتمع في الوجود كالمعجون المركب من ثلثة اجزاء او زائدا عليها فلا يجوز القول بان الاصل عدم كونه زائدا لانه لا يلزم من زيادة الاجزاء زيادة الحوادث ولا يلزم كون الوضع فيما نحن فيه ثلاثة حوادث بل ثلثين وكذا نقول فيما يوجد قليلا قليلا على سبيل التدريج يكفي اجراء الاصل فيه بالنسبة الى المشكوك فيه لانها موجودات متعاقبة وحوادث متعددة واما ما حكي عن اكثر الشافعية والحنفية من اثبات اللغة بالقياس تمسكا بالدوران كما في الخمر والنبيذ انما يسمون بالانسان والفرس من كان في زمانهم وما وجد في ذلك الزمان ثم نحن نطلق الآدم لما وجد في زماننا وكذا رفع الفاعل ونصب المفعول مدفوع بان الدوران لو سلم فهو مثبت للحكم لا لصدق الاسم على مسكر آخر ايضا لان دوران الحكم مدار العلة لا يستلزم دوران الاسم مدارها بل هو مختص بمورد الاطلاق والصدق وهو ماء العنب خاصة ولو قلنا بكون الموضوع له مركبا منه ومن هذه الكيفية اعني الاسكار لا يستلزم صدق الاسم بكل مسكر ايضا لانتفاء المركب بانتفاء احد اجزائه فتدبر واما الانسان ونحوه فهو موضوع للكلي الموجود في كل زمان وكذا احوال ساير الجزئيات المحكوم عليها بالكليات مثل رفع الفاعل وغيره **قوله** تنصيصهم بان اللفظ ويعلم ذلك بنقل اهل اللسان او غيرهم منهم بالتواتر او بالتسامع والتظافر كما في لفظ الدرس والنساء مقدما على الرجوع الى الكتب اللغوية لتقدم تتبعهم وجدانه على وجدان الغير لكثرة احتمال الخطاء في الغير من جهة عدم بذل الجهد في الفحص والوجدان هذا اذا لم يكن كلام اهل اللغة من باب الاخبار عن الواضع بل من باب الاخبار عن تتبع موارد استعمال اهل اللسان وفهمهم والا فهذا ايضا يفيد القطع او الظن الاقوى مثل الرجوع الى اهل اللسان نعم لو كان الامر من قبيل الثاني فلا يجوز الرجوع اليه مع التمكن من الرجوع اليهم لان هذا ليس تنصيصا حقيقة بل في حكمه وتقديمه على الخبر الواحد الذي كان من اهل اللسان والخبرة مشكل فضلا عن تقديمه على الرجوع الى اهل اللسان هذا اذا امكن من الرجوع اليهم والا فالطريق منحصر فيه مع الامكان والا فلا بد من الرجوع الى ساير العلائم فتكون التظافر والتسامع وان كان في حكم التنصيص ايضا لا تنصيصا حقيقة ولكنه اقوى من الرجوع الى الكتب المخبرة عن موارد الاستعمال وان وصل ذلك الى حد التواتر لان هذا مخبر عن الاستعمال دائم وهو اعم من الحقيقة والمجاز بخلاف ذلك وبالجملة التنصيص غير منحصر في النقل بالتسامع بل يعم ما اذا وجد سنن الواضع نفسه مع ان غير متمكن على القول بان الواضع هو الله بل هو اعم منه ومن النقل عن الواضع لا الاستعمال لان هذا ايضا في حكم التنصيص سواء كان بالتواتر او بالتظافر او بالتكاتب في الدفاتر او باخبار آحاد اذا كانت المخبرين من اهل الخبرة وان كان بعضها اقوى من بعض آخر بحسب الاعتبار فان قلت التبادر ايضا في حكم التنصيص فلا وجه لجعله علامة على حدة لان تتبع موارد الاستعمال وفهم التبادر مثل الرجوع الى الكتب اللغوية وفهم المعاني اللغوية قلت ان اردت من كونه في حكم التنصيص ان التبادر ايضا

كما تقرر

كاشف عن الوضع كالتنصيص هذا مسلم بل لا اختصاص به لكون العلائم كذلك ولكن هذا لا يستلزم كونه
من سنخ التنصيص وكونهما علامة واحدة لان طريق الكشف في كل منهما غير الاخر وان اردت منه ان التبادر كاشف
عن التنصيص ومن سنخه كالنقل والكتابة ثم لان التنصيص الحقيقي هو من سنخه وليس شيء غير التنصيص حتى يكون ذلك
ايضا علامة اخرى فتم **قوله** وان استعماله فيه خلاف فلا يخفى ان هذا اذا لم يتعين الحقيقة لا بالتنصيص ولا بغيره واما
اذا حصل العلم بالوضع بالتنصيص في لا احتياج الى تنصيص آخر للمجاز لان ذلك التنصيص تنصيص ايضا بكونه مجازا في غيره
بالدلالة الالتزامية ولكن هذا اذا كان التنصيص بالحقيقة على وجه الاختصاص والحصر والا فلا يكون غيره مجازا مطلقا
لاحتمال الاشتراك بخلاف التنصيص بالمجاز اولا فانه لا يستلزم التنصيص بالحقيقة بل لا بد من تنصيص آخر
وبالجملة الحكم بانه لا بد في تشخيص الحقيقة والمجاز بالنسبة الى مورد واحد كما هو ظاهر صاحب المقصد من التنصيص على
الاطلاق ليس كما ينبغي فتم التبادر واعلم ان التبادر على قسمين التبادر الحقيقي وهو ما كان منشأه الوضع
لا غير والثاني التبادر الاطلاقي وهو ما كان منشأه الوضع لا غير والثاني التبادر الاطلاقي وهو ما كان
منشأه غلبة الاستعمال والاطلاق والتحقيق هو ان من تتبع موارد استعمالاتهم فلا يخفى اما ان يعلم ان هذا التبادر
مستند الى حاق اللفظ لا غير او يعلم انه ليس كذلك بل منشأه هو الغلبة الخارجية او لا يعلم شيئا منهما فعلى الاول
يعرف ان اللفظ المذكور موضوع للمعنى المذكور لان انسباق المعنى الى الذهن امر حادث لا بد له من علة وليس هذا
ذات اللفظ بناء على بطلان كون الدلالة ذاتية فتعين كونه امرا آخر وهو اما داخل او خارج والمفروض انتفاء
الثاني فالحصر الامر في الوضع الذي داخل فيكون فيكون التبادر هنا كاشفا عن الوضع وعلامة له قطعا وعلى الثاني
لا يعتمد على التبادر لاستناده الى علة اخرى غير الوضع فهو ههنا ليس علامة له جلا واما على الثالث فيلاحظ
ان ذلك التبادر ان لا يعلم ان منشأه هل هو الوضع او الشهرة الا هو معارض بما هو اقوى منه كعدم صحة السلب
ام لا فعلى الاول الحكم بكونه اطلاقيا كما اذا اطلق لفظ النقد وفهم منه الرائج ولا يعلم ان منشأ هذا التبادر ما
مقتضى ذلك وان كان كونه حقيقة في الرائج ومجازا في الزيف لكنه معارض بعدم صحة السلب النقد عن الزيف يعني
انه لو قيل انه ليس بنقد حكم بعدم صحته فمقتضى ذلك كونه حقيقة فيهما ايضا لكن بطريق الاشتراك المعنوي لمرجوحية
الاشتراك اللفظي ولما كان ذلك اقوى من التبادر لتخلف مقتضاه كثيرا وعدم تخلف مقتضى عدم صحة السلب
الا نادرا فيكون هذا بالنسبة الى مقتضاه كالنص والتبادر فيه كالظاهر والنص مقدم على الظاهر عند التعارض فيعمل
بمقتضاه ويحكم بان التبادر المذكور اطلاقي وعلى الثاني يحكم بان التبادر المذكور ايضا حقيقي بناء على ان
الاصل في التبادر هو ان يكون حقيقيا لغلبته بالنسبة الى الاطلاقي لان الاصل عدم القرينة فتعين ان
يكون سبب التبادر هو الوضع لان القرينة الحالية ايضا منتفية كاللفظية وايضا لو قلنا بكون التبادر معلولا للوضع يلزم حادث واحد وان كان من
جهة الشهرة يلزم حدوث امر زائد وهو الكثرة

الموجبة للانسباق وان كان اصل التفهم الغلبة معلوما لكن نفينا بالاصل فظهر مما ذكرنا ان التبادر علامة الحقيقة فى
صورتين احديهما طريق قطعى والاخرى طريق ظنى حاصل من العمل بالاصل الاجتهادى فان هذا اثبات اللغة بالرأى
فاسد قلت او لا ان مقتضى الاصل ليس الا نفى احتمال الغير لا اثبات الموضوع له وثانيا انا لا نسلم عدم جواز اجماع اثبات
اللغة بالرأى مطلقا فان الممنوع هو اثبات كون اللفظ المخصوص موضوعا لمعنى مخصوص من بين المحتملات مع تساويها
فيه من جهة انه لا يدرك الجزئيات وما اثبات ان المتبادر المعلوم تبادره بالوجدان موضوعا له لاصالة عدم
استناد تبادره الى الغير للاجراء الاصل فى هذا الغير هو العدم فهو غير محكم بل الولاد لحسن الجمع لندرة الفهم الاول لو سلم فنقول
والحاصل ان العقل هنا ليس مستقلا فى اثبات اللغة بل المثبت حقيقة هو التبادر لكن بانضمام ذلك الاصل وهذا مما
لا ريب فيه انه جائز مع ان العقل لو استنبط حكما من تتبع كلمات اهل اللغة واستنده اليهم فلا شك فى كونه معتبرا
وحجة فى اثبات اللغات وما نحن فيه ايضا من هذا القبيل لان اصالة عدم القرينة حاصل من الاستقراء التام و
مستنبط من النقل لان بناء كل متكلم على عدم القرينة فيما لم تظهر كما ان البناء على اصالة الحقيقة فيما لم يظهر قرينة
المجاز مع ان هذا ايضا غير لازم بل العمدة حكم العقل مبنى على سبيل القطع فهو معتبر وان كان فى اللغات ولا يجب فى
كونه حجة استناده الى النقل والدليل اللفظى المستنبط من موارد استعمالاتهم نعم لو كان حكم العقل بمجرد الرأى
والاستحسان فهو غير معتبر فى اللغات بلا بد مع القطع اعم من ان يكون هذا القطع الذى كاشف عن الواقع
حصل لبعض النقل او من الخارج فتأمل ولذا لا يضر لنا ثبوت خلافه فى نفس الامر ككون اللفظ مجازا بحسب الواقع
فيما حكم العقل بكونه حقيقة فيه فان قلت لو كان التبادر الحقيقى معلولا للوضع وكاشفا عنه فيجب عدم
تخلفه عن الوضع لامتناع تخلف المعلول عن العلة مع انه قد يتخلف عنه كما فى المطلقات بالنسبة الى الافراد
النادرة والمجاز المشهور بالنسبة الى المعنى الحقيقى الا ترى ان العلماء يتمسكون فى اثبات ان المطلق حقيقة
بالنسبة الى الافراد النادرة بعدم صحة السلب ولم يقل احد فيه بالتبادر بالنسبة الى النادرة فالوضع فى
كل منهما ثابت مع عدم التبادر قلت اولا ان هذا اذا لم يكن مانع واما مع وجود المانع فالتخلف لا يضر كما يشهد
على ذلك الاية الشريفة الدالة على تخلف الاحراق عن النار لقوله تعالى يا نار كونى بردا وسلاما على ابراهيم
لدلالة الظاهر منه هو ان النار مع كونه نارا تخلف عنه الاحراق لان المقتضى ايضا اعنى النار عينه موجود كما قيل
مع ان انتفاء التبادر بالنسبة الى الافراد النادرة انما هو مع ملاحظة الشهرة والشيوع واما مع قطع النظر
عنهما فلا شك ان المتبادر من حاق اللفظ بحسب الوضع هو جميع الافراد سواء كان شايعا او نادرا الا ترى
انهم وقد صرحوا بان اللفظ المستعمل فى غير ما وضع مع كونه مجازا ومقترنا بالقرينة يدل ايضا على المعنى الحقيقى
كلفظ الاسد مثلا فى قولك رايت اسدا يرمى فانه يدل فى حيث المادة ايضا على معناه الحقيقى لكن القرينة
صارفة

صارفة عنه والا وجب لكونها صارفة وكذا حال اللفظ له حيثما صار مجازا مشهورا نعم الشهرة لما كانت موجبة
لخفاء التبادر بالوضع وضمحلاله فلذا لم يتمسكوا بذلك فى اثبات كون الافراد النادرة معنا حقيقيا ايضا واما
اللفظ لدخلي وطبعه مع عدم ملاحظة الشيوع فلا شك فى تحقق التبادر بالنسبة اليها ايضا وثانيا ان عدم التخلف
انما هو فى العلل الوجودية واما فى العلل الاعتبارية فهو ليس كذلك ولا شك ان الوضع ليس علة حقيقية والا
فلا وجه لكونه علة لمعلولات عديدة مثل التبادر وعدم صحة السلب وغير ذلك لانه كما توارد العلل على
معلول واحد غير جائز وكذا توارد العلة الواحدة على معلولات متعددة كما بيّن فى محله وثالثا ان ما لا دلالة
والعلامة يجب فيها الاطراد لا الانعكاس بمعنى ان كلما تحقق العلامة يجب تحقق ذيها واما عكس ذلك فلا لانه
لا يلزم اذ يجوز وجود ذي العلامة وكونه معلوما بعلامة اخرى من غير وجود تلك العلامة والحاصل ان التبادر
مثلا كلما تحقق فلا بد من تحقق الوضع لا انه يجب تحقق التبادر ايضا كلما تحقق الوضع فتم فان قلت
على هذا يجب ان يكون علامة المجاز تبادر الغير لا عدم التبادر لكن المجاز المجاز كالمطلق على قول لا تبادر فيه
بالنسبة الى الافراد النادرة مع كونه حقيقة فيها قلت اولا ان ذلك عدم التبادر الاطلاقي وليس هذا
علامة المجاز بل علامته عدم التبادر الوضعي وذلك غير ثابت هنا لتبادر النادرة لجنب الوضع الاصلي كما ذكرنا ولو
لم تكن متبادرة بعد حصول هذه الشيوع والتبادر الاطلاقي لاحتجابها واخفائها تحت شعاع هذا الشياع بل الحق
هنا بحسب الواقع هو الاجتماع وثانيا ان المراد من لزوم الاطراد فى العلائم بل فى جميع قواعد اللفظية كونها متحققة
فى اكثر الموارد واغلبها لا عدم التخلف اصلا فلا شك ان الاغلب فى عدم التبادر كونه علامة للمجاز سيما على
القول بعدم وجود المجاز المشهور هذا اذا قلنا بكون المجاز المشهور عبارة عن الراجح على الحقيقة واما لو جعل اعم منه
والمساوي لها فى الاستعمال الفهم من اللفظ لا يحتاج الى هذا الجواب لتحقق التبادر بالنسبة الى كلا المعنى ا
الحقيقي والمجازي لكن فى كل منهما من جهة اخرى ولا وجود لعدم التبادر بالنسبة الى المعنى الحقيقي بل هذا
متحقق بالنسبة الى المعنى المجازي وهو المطلوب وكذا المطلق لو قلنا بكون الشيوع فيه موجبا للاجمال لا لانصراف
اللفظ الى الافراد ان يعتد اذن كل من الشايع والنادر متبادر من اللفظ لكنه الشايع اجتمع فيه التبادر
فعلى هذا يرجع كل من التبادر المذكورين الى ما هو نظير الاشتراك وشريك له فى الحكم ويعرف منها اشكال الاشتراك
الوارد عليهما وعلى المشترك وهو ان المراد من التبادر هو كون المعنى الموضوع له بنفسه متبادرا من اللفظ من
غير انضمام شيء به من الانضمام والا لم يكن علامة للوضع بما هو لان اللفظ قد وضع للمعنى الحقيقي
وحده لا مع الانضمام فلا بد من ان يكون علامة ايضا بحيث ذلك والا لم يكن فرقا بين المعنى المركب
والمتعدد الاوضاع والجواب عنه اولا ان انفهام المعنى الحقيقي فقط ناش من الوضع وان انفهام بعض   آخر

في المفهومية فهو ليس من جهة التبادر الوضعي بل من جهة التعدد في الوضع والحاصل ان المعنى المتبادر مركب
من امرين وكل منهما مستند الى علة غير علة الآخر لان المجموع معلول وسبب من الوضع متكرر مع ان كل من المعاني متبادر
وحده بحسب الوضع لكن دفعة واحدة لا تدريجا لان التبادرات جميعا في نحو مجتمعة في الوجود لعدم امكان التعاقب
والتعدد بينها بعد العلم بالاوضاع وان حصل الوضع تدريجا لو حصل العلم لكل شخص بوضع واحد مغاير للوضع ا
المعلوم لصاحبيه في يتبادر كل معنى يفهم من اللفظ عند الاطلاق لكن بكل واحد منها لكل واحد منهما توزيعا هذا اذا كانوا
حاضرين في محل الخطاب فالتبادر ح متعدد مع الاجتماع ويمكن التعاقب ايض فيما اذا سمع اللفظ كل منهم بعد
سماع الآخر باطلاق واحد او باطلاقات متعددة وثانيا ان العلامة عبارة عما حصل العلم بينهما من العلم بها
مطلقا لا ان يكون مشروطا بعدم العلم لشيء آخر منافية مع ان هذا الاشكال لا يرد على المطلق لكون الوضع
الوضع هناك واحدا والموضوع له ايض واحدا في نفسه ومتعددا بحسب الافراد فمقتضى الوضع هنا تبادر المجموع دفعة
لكون الوضع لها دفعة فان قلت لا يمكن اثبات الوضع في المشترك بهذا التبادر اذ لا يجوز استعمال المشترك خاليا
عن القرينة في المحاورات ومع القرينة لم يحصل التبادر ولم يمكن تشخيصه الا بعد العلم بالوضع وهو ليس علامة للوضع بل
الوضع علامة له والا فلزم الدور كما قيل وكذا التبادر الحاصل من المقاييس في ضمن المحاورات لا يمكن العلم
بالوضع في المشترك باعتبار هذه العلامة لعدم التمكن على ذلك بتتبع موارد استعمالاتهم ومحاوراتهم كما لا يخفى على
المتأمل قلت اولا ان التبادر في المشتركات بالنسبة الى معانيها حاصل للعالمين باوضاعها من حاق
اللفظ مع قطع النظر عن القرائن المعينة وان لم يمكن للجاهل تشخيص ذلك التبادر من التتبع لكون اللفظ مقرونا
بالقرينة في موارد الاستعمال ولكن لم نشترط في كون العلامة علامة العلم بها بل هي عبارة عما يحصل العلم بها حصل
العلم بدونها وثانيا انه يمكن تحصيل هذا التبادر بانه لو قال احد مخاطبا للحاضرين في مجلس الخطاب ائتوني
بعين من غير ذكر قرينة متصلة اعتمادا بقرينة منفصلة خفية واتى كل منهم بشيء من معانيه غير ما اوتي به
الآخر ليحصل العلم للجاهل بكون اللفظ مشتركا بينها او للغلط وجه لذلك مع وحدة اللفظ واما احتمال
الاشتباه في اللفظ مثل لفظ جلو وجليو يدفع بالتتبع واستقراء غالب الموارد وكذا اذا نقل الى الغالبين لفظ
محمد بالعرض لحذف القرينة وسقوطها دميهن بالذات فح ايض لحصل العلم بالتبادر من اتيانهم بجميع المحتملات
واما احتمال كون الموضوع له هو المركب لا كل واحد يدفع بترديدهم وتأملهم او لا بعدهم لسماع اللفظ ثانيا
فيما اذا كان بين المعاني تناقض وتعاند هذا كله لو لم نقل بجواز استعمال المشترك في اكثر من معنى واحد والا
فلا احتياج الى ما ذكر لانا رأينا ترديدهم عند اطلاق اللفظ مجردا عن القرينة لعدم حضور وقت الحاجة ثم
اتيانهم باشياء عديدة بعد ذكر القرينة علمنا كونه موضوعا للكل منها اذ لا يجوز استعمال اللفظ في مجازات

المجموع

متعددة

متعددة منذ استعمال اسد في رجل شجاع وفرس سباع لحكت استعمالا واحدا لحصول التناقض من تعيين القرينة في كل منهما واما
لو كانت القرينة قرينته وحدة دالة على ارادتهما معا فح يكون مستعملا واحدا للمجازين مع انه لا تردد فيه قبل الاتيان بالقرينة في
معاني اللفظ بناء على كونه مجازا ولا يبقى تعدد ذلك مثل الاصل الحاصل في اللفظ في مجاز المشهور والمطلق على قول فيهما كما ان
ذلك فيهما ناش عن غلبة الاستعمال وشيوعه لا عن تعدد الوضع وكذا الكثرة هنا لانا نقول سلمنا ذلك لكنه ندفعه بان الاصل
في التبادر كونه وضعيا لا اطلاقيا كما بينه سابقا ولكنه تسلم الاصل بان هذا لا يثبت الاشتراك اللفظي لاحتمال
كونه مشتركا معنويا مع كونه راجحا عليه عند كون التعارض اللهم الا ان يحصل العلم به من الخارج باخبار الجبرئيل الامين
او بالتخالف في علوم التماثلين المعاني فتأمل وظهر بما ذكرنا جواب ما قيل في الفاظ الحقايق في ضمن الامارات ايضا على انه اذا حصل
التبادر في حال الانفراد مجردا عن القرينة فيحكم بثبوته عند الاقتران بها ايضا ولا يحتاج الى تبادر آخر وان كان هذا
التبادر بالنسبة الى اهل الاصطلاح بعد العلم بالوضع وهذا لا يستلزم الدور ايضا لان هذا لازم لو قلنا بنفي
اثبات اصل التبادر وان بعد تحقق التبادر وكونه كاشفا عن الوضع لا يحتاج الى اعمال هذه العلامة للزوم تحصيل الحاصل ولكنه
هذا ايضا لا ينافي كونها علامة بالفعل وان لم يكن كاشفا عن الوضع بالفعل فتأمل **قوله** كما ان تبادر الغير قد عرفت مما حققنا
سابقا ان عدم التبادر كاف في كونه علامة للمجاز لان عدم المعلول يدل على عدم العلة بعد العلم بانتفاء المانع فيكون كالشمس
في غير ذلك والا فلا مانع من وجود العلة مع عدم تحقق الاقتضاء والعلية لوجود المانع كما اشرنا اليه والممنوع هو وجود العلية
مع انتفاء المعلول لا وجود العلية فان قلت لما كانت العلامات متعددة فلا يلزم من انتفاء احداها انتفاء ذي العلامة
لجواز قيام علامة اخرى مقامها ولذا ذكر بحسب الوجود لان وجود احدها يكفي في تحقق ذيها فعلى هذا فنقول
ان مجرد عدم التبادر لا يستلزم كونه مجازا فهو فقط لا يكون علامة المجاز بل لا بد من العلم بانتفاء علامة اخرى ايضا
قلت وجود عدم التبادر كاشف عن عدم وجود علامة اخرى ايضا ولا يقع التخلف بينهما وبعد التسليم نقول ان
هذا لا يستلزم انه ليس علامة المجاز بل غاية الامر حصول التعارض بين علامتي الحقيقة والمجاز ثم التحقيق
في هذا المقام بحيث اندفع النقض الوارد على كون عدم التبادر علامة للمجاز بالمشترك والمجاز المشهور هو ان المعتبر
في التبادر الذي علامة الحقيقة تبادر الموضوع له لا تبادر معنى المعنى المراد لان الدلالة تابعة للوضع لا للارادة
لان العالم بالوضع كلما نظر باللفظ فهم المعنى بالضرورة وان صدر من اهله من غير تحقق الارادة كما يشهد به دلالة كلام
النايم اذا صدر من غير ارادة مع ان معرفة الارادة بالدلالة فلو انعكس الامر لزم الدور وما قيل من ان اللفظ لا يدل على
معناه بالذات فوجب ان يدل بالارادة مدفوع بان الحصر ممنوع لكون الدلالة بالوضع فعلم ان الحق هو قول الاكثر واما التبادر
فهو ايضا تابع للدلالة بل هو عبارة عن نفس دلالة اللفظ فكما ان الدلالة غير تابعة للارادة وكذلك التبادر فالقول
بان المعتبر في التبادر هو تبادر المراد منه وان تبادر المعنى الموضوع له فاسد لما بينا انفا مع ان المراد يتبادر هناك

الحاصل حتى يلزم الدور فالحاصل ان العلامة
بعد حصولها مرة لا يحتاج الى اعمالها تارة
اخرى صح

ايض لكن بالتبادل والترديد ولا يخفى ان هذا مراده من نقض المشترك وغيره لا نفي مطلق التبادر كما زعم البعض ويؤيد ذلك
ما ذكره المص في آخر هذا البحث من ان مثل ما ذكرنا مثل المشترك اذا اشتهر في احد معانيه لان هذا مشترك التبادر بالنسبة
الى جميع المعاني في غير حالة حصول الشهرة وان عدم التبادر مختص بما اذا اشتهر ولا خلاف وجه لاشتراطه الاستعمال فتم
واما الجواب عن هذا المشهور فلوان التبادر وان لم موجودا بعد حصول الشهرة لكن هذا لا يقتضي عدمه بحسب اصل
الوضع قبل حصول الشهرة كما اشرنا اليه سابقا ونحن لم نقل بثبوته مع وجود المانع ايض مع ان الشهرة ليست مانعة مطلقا
بل مصححة لخفاء ذلك التبادر والتحقيق ان الشهرة لو وصلت الى حد يحصل القطع بكونه مانعا فما ذكره من عدم التبادر مسلم
ولكن هذا لا يتصور الا في صورة هجر المعنى الحقيقي وحصول وضع التخصيصي بالنسبة الى المعنى المجازي فلا يرد المحذور وان
لم تصل الى ذلك الحد فكونها مانعة عن التبادر الوضعي ممنوع لان مجرد حصول الانصراف الى المعنى المشهور لاجل
الشهرة لا يوجب عدم الانصراف الى المعنى الحقيقي بملاحظة نفس اللفظ بحسب الوضع ولا شك ان الاصل في مورد الشك
ايض عدم المانعية لتقدم اصل المقتضي على اصل المانع مع ان الشهرة انما هي مانعة عن التبادر الاطلاقي بالنسبة الى المعنى
الحقيقي لا الوضعي وهذا الايراد ناش عن الخلط بينهما فتم ولو سلم جميع ذلك ايض فنقول انا لم نجعل مجرد عدم التبادر
علامة المجاز بل هذا مشروطا بانتفاء ساير العلائم كما اشرنا اليه ولا شك انه لا يصح سلب اللفظ بحسب معناه
الحقيقي عنه في زمان تحقق الشهرة وكذا المشترك لو لم تصل مالو وصل الى حد النقل ان الجاهل بمصطلح هذه
ولا يخفى ان اشتراط كون التبادر علامة بانه اذا تتبع وكذا وكذا وان المتتبع لا بد ان يكون جاهلا بالاصطلاح
انما هو للفرار عن لزوم الدور على تقدير اعتبار تبادر الجاهل نفسه وكونه علامة للوضع اذ لا بد فيه من العلم بالوضع
سابقا مع ان ذلك ايض موقوف به فلزم الدور ولكن انت خبير بعدم لزوم هذا الاشتراط مطلقا لامكان
تبادر الجاهل علامة لنفسه من غير اعتبار تبادر العالم بالنسبة الى الجاهل للفرار عن الدور فيما اذا تحقق الحقيقي
بالوضع التخصصي فان التبادر هناك حاصل من غلبة الاطلاق الذي وصل الى حد النقل وهو غير موقوف
على العلم بالوضع حتى يلزم الدور بل بمجرد ذلك يحصل العلم بالوضع فلا يحتاج ح الى الرجوع الى موارد استعمالاتهم
والتتبع نعم يجب ذلك في تشخيص الوضع التخصيصي فان التبادر هنا لا يحصل الا بعد العلم بالوضع فلا اعتبار
تبادر العالم بالنسبة الى الجاهل مع انه يمكن اثبات ذلك الوضع ايض بتبادر الجاهل بالوضع كالاطفال
مثلا فانهم يفهمون المعاني الحقيقية عند الاطلاق ويحصل التبادر لهم من حاق اللفظ من غير ان
يعلموا الوضع ويعرفوا تخصيص تلك الالفاظ لهذه المعاني تفصيلا نعم كانوا عالمين بالوضع نوعا واجمالا
واما في خصوص موارد الاستعمال غير عالمين به فذلك من قبيل تطبيق الجزئيات بالكليات وهذا
العلم الاجمالي غير مستلزم للدور فتم واما العالمون فلا يخفى ان العالم ايض قد يحتاج الى اعمال تلك

تسليم

العلائم

العلاقة اذا حصل له الغفلة عن الوضع بسبب قلة استعمال اللفظ في معناه الحقيقي او لعدم استعمال هذا اللفظ مطلقا او لامثال ذلك
ثم كان محتاجا الى اعمالهما والقول بان هذا الشخص في حكم الجاهل جاهل في زمان الغفلة حقيقة فيدخل تحت الجاهلين
ولا يصدق عليه الحكم العالم مدفوع بان اطلاق العبارة يابى عن ذلك لان المشتقات لم يشترط في صدقها على شيء صدق
مبدأ الاشتقاق عليه في الحال قوله انما هو من جهة اللفظ لا غير قد بينا سابقا ان هذا القسم في غاية الندرة بل لا وجود له
بالنسبة الى زمان الغيبة لقوة احتمال وجود القرينة حال الخطاب وسقوطها بعده فالتبادر غالبا انما هو التبادر المشكوك فيه
بانه هل هو تبادر الوضع او الاطلاق فمع هذا لا يندفع الايراد المذكور بما ذكره المصنف الا بان نتمسك فيه باصالة التبادر
الحقيقي لكونه غالبا بالنسبة الى الاطلاقي وبالجملة لا يشترط في التبادر المصطلح عندهم العلم بعدم مدخلية القرينة بل عدم
العلم كاف فيه ثم الظن الى ملاحظ انضمام الاصل قائم مقام العلم الواقعي ولولا كذا لزم انسداد باب العلم والتفهيم
والتفهم في الالفاظ لعدم التمكن من العلم بعدم القرينة وربما هذا قوله قلت ليس كذلك اعلم ان هذا الجواب لو سلم
فهو مثبت للتفرقة بينهما الا للثمرة لان المراد مشخص ومتعين في موارد الاستعمال سواء قلنا بكون اللفظ حقيقة
في المجاز المشهور ام لا وكذا الامر بالنسبة الى المعنى الحقيقي لاحتياج الاستعمال فيه الى القرينة سواء قلنا بكون اللفظ مجازا
فيه او حقيقة هذا اذا قلنا بتقديم المجاز على الحقيقة في المجاز المشهور والا فالثمرة على القولين الاخيرين ظاهرة والتحقيق
ان المقصود من اعمال العلائم واثبات الحقائق والمجازات ليس الا تشخيص المراد وتعيين المستعمل فيه ولا شك
ان المستعمل فيه والمراد معلوم على كلا القولين في المجاز المشهور فلا فائدة على هذا التمسك بالتبادر وتشخيص الوضع
في امثال ذلك مثل المشترك والمطلق اذ المراد في كل منهما متعين سواء قلنا بكون اللفظ حقيقة فيه او مجازا فلا ثمرة لاثبات
التبادر هنا في الاحكام وان كان موجبا للفرق بين كونه حقيقة او مجازا ثم يمكن بيان الثمرة بالنسبة الى المعنى الحقيقي في
المطلقات بانا لو قلنا بكونها مجازا مشهورا في الشايع وترددت استعمالها في النادر الى القرينة فنقول ان المطلق
بمجرد نصب القرينة على عدم ارادة الشايع فيه وعدم الاعتداد بالشهرة لحكم بكون المراد هو الجميع نادرا كان او شايعا
لان معناه الحقيقي بحسب الوضع والمهية الصادقة على النادر والشايع بالسوية والموجب لرفع اليد عنه لما
كان متحققا في الشايع بحسب الاستعمال اعني الشهرة فلذا كنا حكمنا بكون المراد هو الشايع فقط واما اذا نصبنا القرينة
المانعة عن تلك الشهرة المانعة عن الاستعمال في المعنى الحقيقي فلا بد من حمل اللفظ على معناه الكلي الشامل
للشايع والنادر لانتفاء المانع مع وجود المقتضي لا حمله على النادر فقط كما لا يخفى ما لو قلنا بكونه حقيقة في الشايع
بحسب الغلبة في الاستعمال والاطلاق بحيث صار منقولا من المعنى الاولي اليه اذ يحتاج في استعماله في النادر الى
القرينة المعينة لذلك لا الصارفة فقط فمع هذا لا يجوز حمل المطلق بعد ذكر القرينة على المعنى الكلي بل يجب حمله
على النادر فقط وبالجملة فرق بينهما بحسب كون القرينة صارفة فقط كما في الاول او معينة ايضا كما في الثاني

منه واما بالنسبة الى المعنى المستعمل فيه بقرينة الشهرة مع قطع النظر عن استعمال اللفظ فى الاصل فلا فائدة للتمسك بان
هذا اللفظ موضوع لذلك المعنى غير المستعمل بالتبادر ومجاز فى هذا المعنى المشهور لعدم احتياج تشخيص المراد منه الى
علائم الحقيقة والمجاز وكذا الامر فى المشترك لكونه مقرونا بالقرينة غالبا فتأمل **قوله** واما ثانيا والفرق بينهما ان
القرينة على الجواب الاول محتاج اليها بالنسبة الى استعمال اللفظ فى المعنى الحقيقى لا المجازى لكفاية قرينة الشهرة
هنا واما على الثانى فهى محتاج اليها فى كلا الاستعمالين لعدم كون الشهرة قرينة بل موجبة للاجمال فقط وايضا
القرينة فى الاول صارفة فقط لحجب استعماله فى المعنى الحقيقى بخلافها فى الثانى لكونها معينة ايضا كما اشرنا
اليه سابقا **قوله** فان الذى وهذا الكلام لا مدخل له فى هذا المقام لان المقصود اثبات عدم الاستلزام بين
القول بالمجاز المشهور فى الندب وبين القول بكون الامر مجازا فى الوجوب وعدم حصول الشهرة من القرينة
المتصلة بل من المنفصلة لا دخل له فى ذلك بل هذا مناسب للقول بالاشتراك لشبهه به فى حصول الاجمال
وعدم الاقتران بالقرينة المتصلة التى هى الغالب فى المجازات **قوله** فان كثرة الاستعمال ولا وجه لانكار حصول
الشهرة من ذلك كما يشهد به الوجدان اذ لا ريب فى كون غلبة الاستعمال بالنسبة الى معنى واحد مع القرينة موجبة للاجمال
فى اللفظ عند التجرد من القرينة ان لم نقل بكون الشهرة قرينة الا ترى ان السيد لو قال لعبده اشتر اللحم الغنم يوما
فيوما الى ان يصل الى حد الغلبة ثم قال اشتر اللحم فهذا اعتمادا منه بقرينة الشهرة اذ ليس للعبد الاتيان بالمعنى الحقيقى
مع ذلك الشيوع متمسكا بان من عادة السيد الاتيان بالقرينة كلما كان ارادته غير المعنى الحقيقى لان السيد
له ان يقول الى متى ياتى بالقرينة والى كم اذكر الم تعلم ان مرادى هو لحم الغنم ولا شك من ورود قول السيد
عرفا على قول العبد وتعذيبه عليه وبالجملة لو لم نقل بكونها قرينة معينة للمعنى المجازى فلا اقل من كونها صارفة
عن الحقيقة وان لم نقل بذلك ايضا فلا اقل من كونها موجبة للتوقف وان لم نقل بذلك ايضا فلا اقل من
كونها مرجحة لقوة احتمال وجود القرينة وسقوطها نعم فرق بين الاتيان باللفظ مع القرينة المتصلة وبين
الاتيان مع المنفصلة بالنسبة الى زمان الحضور والمشافهة عند ذكر اللفظ مجردا عن القرينة اذ
يحكم فى الاول بعدم القرينة بمجرد ذلك بخلافه فى الثانى لاحتمال اتيانه بها وكونها مختفية للمخاطب واما
بالنسبة الى زمان الغيبة لا فرق بينهما لاحتمال وجود القرينة والخفاء والسقوط فى كل منهما مع انه يلزم
على ما ذكره المص عدم تحقق الوضع التخصصى والنقل بسبب كثرة الاستعمال مطلقا ولم يقل احد بالتفصيل هنا
بين المتصلة والمنفصلة على ان حصول الاجمال فى صورة الاتيان باللفظ اعتمادا بالمنفصلة
ليس من جهة الغلبة بل لاجل احتمال اعتماد المتكلم على المنفصلة وكونها خفية وان لم يصل الى
حد الشهرة اذ بمجرد استعمال اللفظ مع المنفصلة تارتين او ثلث مرات لحصل الاجمال فيه

والاجمال

عند

عند الاطلاق وعدم ظهور القرينة المنفصلة بخلاف المتصلة اذ الاجمال في اللفظ لا يحصل معها الا
بعد حصول الشهرة وهي هنا تتحقق الا بعد استعمالات كثيرة وبالجملة الاجمال هنا ليس الا من جهة
الشهرة لا للاحتمال وجود القرينة كما في الاول قوله قوله مستعمل في الوجوب بلا قرينة ولا يخفى ان هذا لا
يستلزم كونه حقيقة فيه بكون استعمال الامر في الندب ايض كذلك الا ان يجعل القرينة المنفصلة صارفة
في الندب ومعينة في الوجوب لكن هذا غير استعمال اللفظ بلا قرينة بل كون الدلالة بلا قرينة مع ان القرينة
في طرف الندب ايض لفهم المراد لا للدلالة فافهم حتى تعلم المراد قوله ومطلق ذا لا التوقف وعدمه ان مطلق
عدم التوقف على القرينة ايض لا يستلزم الحقيقة كما في الندب فان الاستعمال فيه ايض بلا قرينة متصلة وبالجملة لا فرق
بين المقامين في كون الاستعمال بلا قرينة متوقف القرينة لفهم على نعم تحصيل الفرق باعتبار الحيثيات واما لمجرد ما ذكره دان
الفهم الفرق غير ثابت بل هو نظير المشترك ظاهرا ولا يجوز الحكم بكونه حقيقة في الوجوب فقط ومجازا في الندب
او بالعكس بل الحق هو التوقف وان قلنا بكون المجاز راجحا مع انه لا يجب علينا تشخيص الحقيقة والمجاز في هذا المقام
لعدم الفائدة فيه مع احتياج فهم كلام المعصومين الى القرينة وان لم يحتج اليها بحسب الدلالة وما ذكرنا من
الثمرة بالنسبة الى المعنى الحقيقي في المطلق انما هو فيما اذا قلنا بكون الشهرة قرينة لا موجبة للاجمال فتم حتى تفهم
هذه الدقيقة الحقيقة بان يكتب بالذهب قوله اصطلاح التخاطب وهذا اعم منه وما هو في حكمه كما اذا حصل
العلم باتحاد المعنيين الحقيقيين في اللغتين بحسب المصداقات الخارجية ايجابا وسلبا فيما اذا علم
ان كلما يصدق عليه لفظ الماء في لغة العرب يصدق عليه لفظ آب في لغة العجم وبالعكس ثبوتا ونفيا وعلم ان
الماء الكبريتي لا يصح سلب آب عنه في لغة العجم علم انه في لغة العرب ايض كذلك فيعلم ان الماء في لغة العرب ايض حقيقة
فيه وكذلك بالنسبة الى طرف السلب كما اذا علم صحة سلب آب عن الجلاب في لغة العجم علم انه في لغة العرب ايض كذلك
فيكون لفظ الماء مجازا فيه فظهر انه يصح تعيين حقيقة الشيء ومجازه بالرجوع الى غير اصطلاح به التخاطب ايض
في مثل هذه الصورة لا مطلقا ولذا لم يكتف بالتبادر قوله عن موارد الاستعمال هذا اذا قلنا باعتبار صحة سلب العالم
بالاصطلاح وعدمها بالنسبة الى الجاهل واما على القول بكفاية صحة السلب وعدمها عن موارد الاستعمال تكفي ذلك بمجرد ملاحظة المعنى
في الذهن وملاحظة صحة سلب اللفظ فيه ام لا باعتبار معناه عنه وعدمها بالنسبة الى الخارج اذ المقصود تشخيص المعنى الموضوع
له سواء استعمل اللفظ فيه ام لا فان قلت فهم الصحة سلبا وعدمها لا يتصور الا بالرجوع الى موارد الاستعمال قلت يلزم ح
وجوب كون صحة سلب المعنى الاتي وعدمها معتبرة لا مطلق صحة السلب وعدمها مع ان ظاهر كلامهم هو الاطلاق
وايض لو سلم لزوم الرجوع انما هو في الجملة اعني بالنسبة الى غير مورد الشك لا بالنسبة اليه ايض يعني انا اذا رجعنا
الى موارد الاستعمال علمنا الحقيقة في الجملة ابتداء بان نعلم ان اللفظ له معنى حقيقي متحقق في ضمن افراد مخصوصة

سلب الجاهل لنفسه كما هو الحق من تسليمهم الدور
ظاهرا فلا نحتاج الى اعتبار كون
صحته ح
المستعملين ح

وانه لا يصح سلبه عنها بحسب الاستعمال وامور اخر يصح سلبه عنه في الاستعمال ايضا ولكن لا شك في كونه فردا اخر من افراد الحقيقة
بان هذا ايضا مصداق لما علم كونه ما وضع له اللفظ في الجملة ام لا في كونه موضوعا له ام لا فحينئذ لا يجب الرجوع الى موارد
الاستعمال ايضا بل يعرف بعدم صحة سلب ذلك اللفظ بالمعنى الصادق على الافراد المعلومة عن الفرد المشكوك فيه كونه مصداقا
حقيقيا له وان لم يرجع الى موارد الاستعمال في هذا المورد فتدبر قوله والاصل في الاستعمال وما يظهر ما فيه مما ذكرنا آنفا فمع هذا لا بد
من زيادة هذا القيد قوله والحق ان الدور غير ايضا مندفع فلقائل ان يقول ان المقصود من اعمال العلائم انما هو اثبات مجرد كون
المعنى موضوعا له او غير موضوع له وبعد ذلك يعلم الحقايق والمجازات بحسب الاستعمال لا لان المراد من اعمالها اثبات
كون المعنى معنا حقيقيا او مجازيا بمعنى ان هذا الاستعمال استعمال اللفظ فيما وضع له او استعمال في غير ما وضع له وذلك لان العلامة
علامة الوضع لا الاستعمال والا فلا وجه لجعل مطلق التبادر وعدم التبادر علامتي الحقيقة والمجاز لان مجرد انسباق المعنى الى
الذهن لا يستلزم الاستعمال في هذا المعنى كما في المجازات لان لفظ اسد مثلا في قولك رايت اسدا يرمي يتبادر منه معناه
الحقيقي مع عدم استعماله فيه بل لا بد في اثبات الحقيقة من التمسك باصالة الحقيقة في الاستعمال لا بالعلائم بل بغيرها كحكمة الاوضاع
واصالة عدم القرينة لادعاء الضرورة اليه واما لمجرد التبادر لا يمكن القول بان الاصل عدم القرينة فكم فيه بالنسبة الى القرينة
الحالية وما في حكمها كما اشتهر اذ فرق بين مقام تشخيص اصل الوضع وبين مقام تشخيص المراد والمستعمل فيه للفظ اذ يجوز
في الثاني التمسك باصالة عدم القرينة لادعاء الضرورة بخلافه في الاول وكذا مجرد عدم التبادر لا يجوز ان يكون علامة للمجاز
اعني كون اللفظ مستعملا في غير ما وضع له اذ لا بد فيه من قيد الحيثية وكذا من العلم بالعلاقة والقرينة كما سيجيء الاشارة
الى ذلك من كلام المص وكذا الامر في ساير العلائم واذا عرفت ذلك فنقول انه لا وجه لاضمار الدور في الحقيقة مقيسا
الى المجاز كما يصرح به المص لان البليد الا مثلا علم بكونه معنا حقيقيا للاسد يعني كون الاسد موضوعا له وان
كان استعمال الاسد فيه مجازا لجهة لا اعتبار الناشي من قبل الحيثية فلا احتياج في ذلك الى العلم بان الاسد ليس
معنا حقيقيا لجواز سلبه عن البليد نعم يحتاج اليه بحسب الاستعمال والعلم بان استعمال الاسد فيه على سبيل الحقيقة لا في العلم
بكون هذا المعنى معنا موضوعا له بخلاف ذلك في المجاز لان الحكم بكون المعنى معنا غير موضوع له لا يتصور الا بعد ا
العلم بصحة سلب جميع المعاني الحقيقية عنه وصحة السلب في الجملة لا يقتضي كونه معنا مجازيا كما في المشترك فان سلب
بعض معانيه عن بعض جائز مع انه لا يدل على كونه معنى غير موضوع له وان كان معنا مجازيا من جهة اعتبار الحيثية
وذكر القرينة نعم في الحكم بكون استعمال لفظ المشترك فيه بعنوان التجوز يكفي تحقق صحة السلب في الجملة لا في الحكم بكونه معنى
غير ما وضع له وهذا هو السر في تقريرهم الدور في المجاز بنحو الاضمار دون ذلك في الحقيقة فتبصر حتى تعلم الكلام ان ما
ذكره المص من سرفع تقرير الدور في كلا المقامين على سبيل الاضمار مما لا ينبغي قوله وقد اجاب فلا يخفى
ان هذا القائل لما راى عدم امكان دفع الدور بالنسبة الى اعتبار صحة السلب وعدمها في تشخيص نفس الحقيقة والمجاز فلا

اعتبر

اعتبر في تشخيص المراد والمستعمل فيه للفرار عن الدور قوله لا فيما علم وكان هذا الكلام تسليم من المص وانه يجوز
التمسك بصحة السلب وعدمه فيما لم يعلم المستعمل فيه لكنه خروج عن محل البحث ولا يخفى ان ذلك غير جار بذرات
وغير جار بعد لانه كما يشترط في السلب العلم بالمسلوب وكذا لابد من العلم بالمسلوب عنه ومع عدم العلم با
المستعمل فيه كيف يتصور سلب معنى الحقيقي عن المورد وبعد العلم به فلا يحتاج الى اعمال ذلك مع ان مجرد صحة
السلب عن المورد لا يستلزم كون المراد معنى مجازيا نعم يمكن اجراء صحة السلب بالنسبة الى المراد بحسب كونه
مصداقا له وفردا لما علم اجمالا لكن الكلام لا اشارة اليه قوله فلان سلب المعنى فيه ان هذا القائل لم
يرد عدم امكان معرفة الحقيقة مطلقا بل من جهة عدم اجراء عدم صحة السلب وان امكن اثباتها
بعلامة اخرى مع ان سلب المعاني المجازية جميعا بالتفصيل غير ممكن لعدم تناهيها وبالاجمال مستلزم للدور ايضا لان كون المستعمل
فيه حقيقة لا يعرف الا بصحة سلب جميع معاني المجازية ولا يعرف سلبها الا بعد معرفة ان المستعمل فيه ليس معنا بل معنى
حقيقي لتعدد المجازات وعدم كفاية سلب بعضها في تعيين الحقيقة ولو سلم تعيين المجاز فهذا الكلام اعني سلب ذلك المجاز
لا يدل على تعيين الحقيقة والحقايق قد يتعدد فنفي المجاز لا يوجب تعيين بعضها كما ذكره المص نظيره في المجاز سلمنا
التعيين في كل منهما لكن لا يصح سلب احديهما حتى يتعين الاخر فانه يلزم سلب الشيء عن نفسه وعن اللفظ لان المفروض عدم
وامارلا احديهما عن الاخر فهو مستلزم للدور كما لا يخفى فتدبر قوله قد يتعين المجاز ولا يخفى ان تعيين المجاز بالنسبة الى
الحقيقة لا الى مجازات اخر قوله والمفروض وفيه ان المراد وان كان متعينا لكن مجرد نفي الحقيقة لا يستلزم ذلك
مع ان تعيين المراد غير تعيين المجاز فتدبر قوله فافهم يمكن ان يكون اشارة الى ما ذكرنا سابقا من استلزام ذلك الدور ٢ قوله
ايضا وانه لا محصل لنفي مطلق المجاز وحصر علاقة قوله ومع ارادة الخصوصية وهذا القائل لم يذكر ذلك بل مراده
ان مجرد عدم صحة السلب لا يدل على الحقيقة بل لابد من العلم بان هذا المعنى الخاص المستعمل فيه هل اريد الخصوصية فيه من اللفظ حتى
يكون مجازا فيه او من الخارج حتى يكون حقيقة وبعبارة اخرى مجرد عدم صحة السلب لا يعين المراد والمستعمل فيه بل
لابد فيه من تعيين قرينة دالة على ارادة الخصوصية من اللفظ او من هذه القرينة والحق ان مجرد عدم صحة السلب لا يقتضي
كون ما لم يصح سلب المعنى الحقيقي عنه معنى موضوعا له بل يدل على كونه مصداقا له وفردا من افراده لان اعمال
هذه العلامة انما يكون بعد معرفة المعنى الحقيقي في الجملة عند حصول الشك في كون شيء مصداقا له في وجود المقتضي
وتحقق اجزاء ذلك المعنى من الجنس والفصل فيه كما في الجلاب والاجاص وفي كون مانع الصدق كما التركيب من
والخارج للمانع عن الصدق كما في السكنجبين مانعا في مورد الشك ام لا كما في ماد [illegible] فغاية ما يلزم من اجراء
عدم صحة السلب انما هو كون محل السلب مصداقا لمطلق المعنى وكونه فردا من افراده لا يستلزم كونه موضوعا له لهذا
اللفظ نعم تحصيل العلم بالموضوع اعني الامر الكلي الصادق على كثيرين بعد تتبع افراد علايقه وملاحظة اشتراكها

بينهما بحسب الصدق واما عدم صحة السلب بالنسبة الى مورد واحد لا يدل على الاشتراك المعنوي ايضا واما الاشتراك اللفظي فلا يمكن اثباته بتلك العلامة لا ابتداء ولا بعد التتبع مع ان الترجيح في مقام التعارض ايضا مع الاشتراك المعنوي والحاصل ان عدم صحة السلب عبارة عن سلب السلب وهو يرجع الى الموجبة ولا يخفى ان حمل الشيء على شيء مثل قولك البليد انسان لا يدل الا على كونهما متحدين بحسب الوجود الخارجي صدقا بمعنى ان ما يصدق عليه لفظ البليد خارجا يصدق عليه لفظ الانسان ايضا لا ان البليد نفس الانسان كما هو مفاد حمل هو هو حتى يكون البليد ايضا نفس ما وضع له لفظ الانسان وبالجملة لا وجه لعد ذلك من علائم الحقيقة
اغنى ۲ الوضع لمجرد كونه مستلزما لصدق المعنى الحقيقي على ما يشك في كونه مصداقا له ام لا نعم هذا علامة للفردية والمصداقية ولا بد فيه ايضا العلم بذلك المعنى الكلي ان مل لجميع الافراد فمن هنا ظهر ان عدم صحة السلب لا يكون علامة للوضع ولا للحقيقة المختصة ولا المشتركة بالاشتراك اللفظي ولا المعنوي هذا كله اذا قلنا بجعل صحة السلب الى اهل الاصطلاح علامة لذلك لا انه مع استلزامه الدور لا يدل على كون المسلوب عنه موضوعا له لما لا يصح سلبه عنه فضلا عن الحقيقة من حيث عدم صحة السلب فقط وتفصيل هذا الكلام ان ذلك موقوف على العلم بالموضوع الذي لا يصح سلبه والعلم بالمعنى الذي يقع موضوعا لهذا الحكم لان ثبوت الشيء لشيء فرع ثبوت المثبت والمثبت له معا مثلا يجب اولا تصور معنى البليد وان كان بوجه ما وتصور معنى الانسان والعلم بكونه موضوعا للفظ الانسان اذ المفروض انما هو عدم صحة السلب المعنى الحقيقي لا مطلق المعنى ولا بد ايضا من تصور النسبة الحكمية وبعد ذلك التصورات لا يبقى مجال الشك في المعنى الموضوع له وعينا الموضوع له حتى يحتاج الى اعمال تلك العلامة بل بمجرد العلم بكون الحيوان الناطق موضوعا له للانسان الحكم بكون معنى البليد خلاف موضوع له لفظ الانسان بالنسبة الى ذلك المعنى وان كان موضوعا بوضع آخر هذا اذا كان معنى البليد مغايرا لمعنى الانسان والا فيحكم بالترادف وكون كل واحد منهما حقيقة في ذلك المعنى فان قلت مراد هم من صحة السلب وعدمها ليس الا ما ذكرت كما يدل عليه لفظة الصحة يعني امكان السلب وعدمه لا ان السلب بالفعل وعدمه كذلك علامة المجاز والحقيقة واجاب اخر المراد منه مجرد هذه التصورات لا الحكم والتصديق بان هذا كذا او ليس بكذا اذ لا احتياج في كونهما علامة فعلية السلب والصدق بل مجرد التصور كاف فيه قلت اولا ان هذا لا يكون علامة اذ لا يتصور تصور الموضوع له الا بعد العلم به بواحد من العلائم نعم معرفة الموضوع له معنى يصح كونه علامة لمعرفة معنى المجازي بالمقايسة ولكن ذلك غير صحة السلب فلا معنى للاطلاق صحة السلب وارادة هذا المعنى وكذا عدم صحة السلب نعم الموضوع بموضوع له كان كافيا في العلم بموضوع له مرادفه بعد العلم بالترادف ولا احتياج في العلم بموضوع له ذلك المرادف الى اعمال علامة ولكن هذا ايضا غير عدم

صحة

صحة السلب فلا معنى للاطلاق صحة السلب وارادة هذا المعنى وبالجملة لو كان مرادكم من هذه العلامة ما ذكرنا
مع انه غير مناسب لما ذكره المصنف من الرجوع الى موارد الاستعمال في فهم صحة السلب وعدمها واعتبار السلب وعدمه
بالفعل فلا وجه لجعل عدم صحة السلب علامة الحقيقة لان مجرد عدم صحة سلب معنى الانسان عن البليد لا يقتضي كون البليد
موضوعا له لان مقتضى ذلك انما هو اتحادهما في الوجود الخارجي وكون البليد فردا من افراد موضوع له اللفظ
لفظ الانسان ومصداقا له وذلك لا يستلزم موضوعيته للبليد ايضا اذ كون البليد موضوعا عليه للحيوان كونه
الناطق ايضا اذ كونهما مترادفين والقول بان مرادهم من هذه العلامة ليس الا اثبات الفردية وكون
الشيء مصداقا لما علم كونه موضوعا له بسبب علم عدم صحة سلبه عنه لا تشخيص الموضوع له والحقيقة للفظ مردود بان
هذا ينافي جعلهم ذلك علامة الحقيقة فقط مع انه يلزم عدم التوافق بين العلائم على انه لو كان الامر كذلك
فكان الاولى جعله مقابلا لسائر العلائم لا علامة على حدة لان اللفظ الموضوع لمعنى كلي لا يستعمل فيه الا نادرا بل غلب استعماله في الافراد استيعابا
على تقدير تعلق الاحكام بالافراد فلا بد من العلم بافراد ذلك الكلي ومع ذلك لا يتصور الا باعمال تلك العلامة اعني عدم صحة
السلب عن موارد الاستعمال لان مجرد العلم بكون هذا المعنى الكلي موضوعا له لا يستلزم العلم بافراده ومصداقاته بل
يحتاج في ذلك الى علامة اخرى وايضا لو كان المراد من اجراء عدم صحة السلب اثبات الفردية وكونها علامة لها
فلا وجه لاشتراط العلم بالمعنى الحقيقي في اجراء عدم صحة السلب لا لا العلم بكون هذا الشيء فردا ومصداقا لا يتصور
الا بعد العلم بذلك المعنى الكلي وتصوره حتى يلاحظ عدم صحة سلبه لا انه موقوف على العلم بكونه موضوعا له ومعنى
حقيقيا مثلا مجرد العلم بمعنى الانسان وان لم يعلم كونه معنى حقيقيا كاف في ملاحظة عدم صحة سلبه عن
البليد والحكم بكون ذلك فردا من افراد ذلك المعنى الكلي سواء كان معنى حقيقيا او مجازيا ومع هذا يلزم عدم
اختصاص عدم صحة السلب بكونه علامة للحقيقة خاصة بل اعم من الحقيقة والمجاز بمعنى انه يمكن التمسك به في
اثبات الفردية في كل منهما ولا يتوهم ان المقصود من كونه علامة الفردية كونه دالا على كون الشيء المشكوك
الفردية فردا حقيقيا لا مجازيا فيختص بالحقيقة ولا يجري في المجاز لانا نقول نسلم ذلك ولكن لما نذكر لكن
نقول ان هذا كما يدل على كون المشكوك فردا للمعنى الحقيقي الكلي كذلك يدل على كونه فردا للمعنى المجازي الكلي وان
الفرد مصداقا حقيقيا في كل منهما فتأمل نعم لو جعل ذلك من لواحق اثبات الحقيقة ومتى لم كما ذكرنا فلا
يرد هذا الاشكال وايضا لو جعل ذلك علامة على حدة يلزم التفكيك وعدم التقابل بين علامة
الحقيقة اعني عدم صحة السلب وعلامة المجاز اعني صحة السلب لكون الاولى علامة المجازية لا الفردية نعم لو كان
صحة السلب ايضا علامة كون المشكوك فيه فردا مجازيا لحصل التقابل مع انه ليس كذلك والحاصل
ان عدم صحة السلب علامة كون الشيء مصداقا لما لا يجوز سلبه عنه وهذا السلب الذي لا يصح ان كان

حقيقة فيدل على كون الفرد فردًا حقيقيا وان كان مجازا فيدل على كونه فردا مجازيا سواء كان المسلوب معنى حقيقيا او مجازيا

هذا كله على اعتبار العلم بالمسلوب في الجملة بالنسبة الى الجاهل بالاصطلاح ويمكن اعمال هذه العلامة عند الجهل بالمعنى الحقيقي بالرجوع

الى اهل الاصطلاح وموارد استعمالاتهم واعتبار صحة سلبهم وعدمه بل الحق كونه كك لئلا يلزم للقدح بما ذكرنا من المنافيات العد

وبيان ذلك انه اذا علم ان للفظ معنى حقيقيا ولكنه لم يدر انه اي شيء فيرجع الى موارد الاستعمال فان عرفت من حالهم انهم يسلبون ذلك اللفظ باعتبار معناه الحقيقي المجهول عن شيء من غير مدخلية امر آخر مثل المبالغة في سلب

الأثر سيّما عن البليد او من غير علم بالمدخلية من جهة كون الاصل في الاستعمال هو الحقيقة وانهم لا يخطئون من يسلبه

باعتبار ذلك المعنى عن شيء آخر كك عرف منه ان الشيء الاول ليس مصداقا للمعنى الحقيقي المجهول فاستعماله فيه يكون

مجازا وان الشيء الثاني مصداق له فاستعماله فيه يكون حقيقة في الجملة للامكان الى الجلوح اما ان يعلم عدم مدخلية تشخص

ذلك المصداق في حقيقة ذلك اللفظ كما في لفظ الصلوة المسلوب عن الغسل وغير المسلوب عن الفعل المخصوص اذ من

المعلوم ان التشخص مما لا مدخل له فيما وضع له لفظ الصلوة اولا وعلى الثاني اما ان يعلم مدخلية تشخص المصداق فيما وضع

اولا وعلى الاول اما ان يعلم كون ما عدا التشخص مما لا يلتئم به الماهية ام لا فعلى الاول من الاول يصير حقيقة اللفظ

معلوما بسبب معلومية مصداقهما وعلى الثاني فقد يكون مجهول الكنه ومعلوم المصداق وان كان معلوما بوجه ما وعلى هذين

القسمين نحكم بكون الموضوع معنى كليا مشتركا معنويا بين الافراد والصادقة عليه هذا بعد تتبع تلك الافراد

واما بمجرد عدم صحة السلب بالنسبة الى مورد واحد لا يدل على كونه مشتركا حقيقيا لاحتمال كونه منحصرا في فرد كالشمس

مثلا وان دل على الاشتراك الفرضي وكون الموضوع امرا كليا لا جزئيا لعدم جواز كون المجهول جزئيا حقيقيا واما

قولهم هذا زيد مثلا المراد منه المسمى بزيد والا فالمرجع فتم وعلى الاول من الثاني ايضا يصير حقيقة اللفظ معلومة

مع العلم بانها ماهية شخصية وعلى الثاني فهو لا بد من التوقف والحكم بالاجمال من جهة الموضوع له وان كان اللفظ من جهة

المراد الذي هو المعيار في الاستعمال فان المراد من التكلم بالاسد مثلا معرفة ان الشيء المخصوص مراد منه وان لم

يعرف ان ما وضع عبارة عن الحيوان المفترس وكك المراد من التكلم بالانسان معرفة ان المراد منه اي شيء وبعدما

العلم بكون المراد هو هذا فلا يحتاج الى معرفة موضوع له ذلك وان هذا الاستعمال هل هو على سبيل الحقيقة او المجاز

او المراد على كلا التقديرين مشخص معلوم سواء قلنا باستعمال اللفظ في معناه الكلي وارادة الخصوصية من الخارج

كما هو الراجح حتى يكون حقيقة او ارادة الخصوصية ايضا من ذلك اللفظ بواسطة القرينة حتى يكون مجازا فيه او كونه

موضوعا للمعنى الكلي والتشخص معا او للتشخص فقط وعلى كل من هذه الاحتمالات لا يتفاوت الحال بعد تبيين

المراد وعلى هذا ان لم يلزم الدور لتوقف معرفة الحال الحقيقة على علم العالم بالمعنى الحقيقي لا على علمه فيلزم تغاير

الطرفين ولكن هذا النحو لا يثبت الحقيقة وتعيين الموضوع له بنفسه بل لا بد فيه من ضم ما ذكرنا من المقدمات

خارجية فهو لا يكون سببا تاما لفهم الحقيقة وان كان مستقلا فى اثبات المصداقية لكنه على هذا ايضا يجب للجاهل ان
يعلم معنى المسلوب والمسلوب عنه اولا فى الجملة والا لم يعلم كونه موضوعا حتى يتعين عنده ان هذا الشئ فرد من افراد
ما لا يجوز سلبه عنه عندهم ومجرد كونه فردا ومصداقا لما يصح سلبه عندهم ومعلوما له لا يكفى فى علم الجاهل به وتعيين المراد
عنده واما مجرد صحة السلب فهو كاف فى تعيين المجازية فيلزم الدور المشكك ايضا بينهما والحق ان صحة السلب ايضا لا يدل
على كون المسلوب عنه مجازا مطلقا بل بالنسبة الى ذلك المعنى المسلوب وكذا عدمها لا يدل الا على الحقيقة فى الجملة واما كون المعنى
معنا حقيقيا مطلقا او مجازيا كذلك فلا يعلم بهما لانا نقول المراد من صحة السلب وعدمها صحة سلب اللفظ المجرد عن القرينة
باعتبار ما فهم منه عرفا عن المشكوك فيه وعدمها عنه فلا شك ان صحة السلب وعدمها بهذا المعنى يدل على كون المعنى
معنا مجازيا مطلقا وحقيقيا كذلك مثلا اذا رأينا انهم يسلبون العين مجردا عن القرائن عن شئ نحكم بكونه خلاف موضوع
لذلك اللفظ وكذا اذا شاهدنا انهم لا يسلبون العين مجردا عن القرائن عن شئ هذا اللفظ بلا قرينة عن شئ وان كان
فى الجملة نعلم كونه حقيقة فيه مطلقا وان امكن كون المعنى فى الاول حقيقة ومجازا فى الثانى باعتبار قيد الحلية وذكر القرينة
فى ذلك ... ولا يحتاج ح الى الضم اصالة عدم الاشتراك حتى يتم كونه حقيقة مطلقا ومجازا مطلقا كما ذكره المص بل مجرد صحة السلب وعدمه
كاف فى العلم بكونه معنا مجازيا وحقيقيا كذلك مطلقا ثم اعلم انه يمكن اثبات الحقيقة المشتركة بكلا المعنيين بعدم صحة
السلب بانه اذا رجعنا الى اهل الاصطلاح ورأينا انهم يطلقون لفظا واحدا على معانى مختلفة ويحملونه على افراد عديدة
اصح ان نعلم التوافق والتماثل بينها فنعلم ان هذا المعنى الكلى الصادق عليها عرفا مشترك معنوى فيها او نعلم التعاند والتخالف
بينهما ح ايضا نعلم كونه مشتركا لفظيا بينها واصالة عدم الاشتراك لا يجرى هنا للعلم بعدم اشتراكه معنى كما ان
معنا قليلا بين الافراد فينحصر الامر فى الاشتراك اللفظى وبالجملة مجرد عدم صحة السلب لا يدل على كون ما لا يصح
سلب اللفظ باعتبار معناه المجهول عنه حقيقة ومعنا موضوعا له بل يدل على كونه ذلك مصداقا لهذا المعنى المجهول وفردا
له عرفا ثم يمكنه العلم بعد التتبع التام وملاحظة كثرة الاستعمال ان هذا اللفظ الموضوع لمعنى الكلى المجهول صار حقيقة
عرفية فى الاستعمال فى الافراد بمعنى انه صار كل من الافراد معنا موضوعا له لذلك بوضع تخصصى ولكن هذا
لا يعلم بمجرد عدم صحة السلب الا انه ينبسط هنا ايضا تتبع اغلب موارد الاستعمال كما فى التبادر بل نقول ان عدم
صحة السلب ينافى كون اللفظ المسلوب حقيقة عرفية فى الافراد وذلك لان هذا بالمآل يرجع الى صحة الصدق
والحمل وهو لا يتحقق الا بين الموضوع الجزئى والمحمول الكلى كما اشرنا اليه سابقا وهذا الحمل الذى لا يصح سلبه ان كان
معنا موضوعا له لذلك اللفظ فيلزم منه عدم كونه حقيقة عرفية فى الفرد لاستلزام ذلك النقل الموجب لهجر المعنى
الاصلى وعدم جواز استعماله فى هذا العرف فيه الا مجازا والمفروض عدم القرينة والقول بالاشتراك اللفظى لكل
الحد والمعنى فقط لا يدل على حدوث حقيقة عرفية بل يقتضى هذا الاشتراك يصح حمل الكلى على الفرد حقيقة

مثلا قولك زيد انسان صحيح حقيقة ولا احتياج الى القول بكون الانسان موضوعا بوضع آخر لزيد ايضا وان كان المراد من
المعنى المجازي الكلي كما في قولك هذا زيد مثلا حيث يصح الحمل ايضا بتأويل المسمى بزيد فهو وان كان دالا على الحقيقة عرفا لكنه بنا في قولهم
عدم صحة سلب المعنى الحقيقي علامة الحقيقة اذ لا احتياج هذا اليه لان عدم صحة سلب المعنى المجازي يكون علامة ح اذ المسمى بزيد
معنى مجازي والمفهوم منه كونه موضوعا لهذا المشار اليه فعلى هذا لا وجه لجعل عدم صحة سلب معنى الحقيقي علامة لا غير
ثم لا يخفى عليك ان مراد العلماء من جعل عدم صحة السلب علامة للحقيقة ان المبحوث عنه داخل في حقيقته فلا يصح
سلبه عنه ولو في الجملة واما كونه حقيقة مختصة او مشتركة على كلا المعنيين وكون هذا الاستعمال على سبيل الحقيقة
او المجاز فلا يعلم شيء منها الا بما ذكرنا من الاعتبارات وان الغالب في الحمل هو حمل المتعارف لا الحمل الذي هو
ادعاء دلالته على واحد منها بخصوصه كما يظهر من كلام المص فلا ينبغي ح الا اثبات مطلق الفردية بعدم
صحة السلب لا يتوقف على العلم بالمعنى الحقيقي وملاحظة عدم صحة سلبه ولا يخفى ايضا مرادهم من عدم الصحة
صحة السلب ما يتصف بها بملاحظة نفس المطلوب المسلوب مع قطع النظر عن اعتبار جهة دون جهة
مثلا مثلا نفس مفهوم الانسان مع قطع النظر عن الاعتبارات التقييدية والتعليلية يجوز سلبه عن الفرس
ولا يصح ذلك كذلك عن البليد وان لم يصح سلبه عنه في الاول وصح سلبه في الثاني باعتبار جهة خارجية فعلى هذا
يرد ان عدم صحة السلب لا يدل على الحقيقة لان سلب الاجزاء عن الكل لا يصح في الجملة مع انه لا يدل على كون الاجزاء
حقيقة في الكل مط وكذا العكس مثلا لا يصح القول بان السكنجبين ليس بخل ولا بعسل وبالعكس مط مع كون
كل منهما جزء منه مع انه لا يقتضي كون الخل مثلا حقيقة في السكنجبين ولا كون ذلك فردا منه بل ذلك مجاز
جدا وكذا صحة السلب اذ يصح سلب الانسان عن زيد مع فقد تشخصه وبالعكس مع ان استعماله في زيد ليس
بمجاز لو ارتد الخصوصية من الخارج ووجه الاندفاع ان صحة السلب وعدمها في هذين الفعلين المتالين ليس باعتبار نفس
ملاحظة المسلوب بل من جهة اعتبار الجزئية في الاول والخصوصية في الثاني ولا يق ان صحة السلب قد يتحقق
في الحقيقة ايضا باعتبار صدق السالبة مع انتفاء الموضوع مثلا لا يتحقق قولك زيد ليس بانسان باعتبار كون زيد
معدوما ايضا وايضا مجرد عدم صحة السلب لا يدل على الحقيقة والفردية بالفعل بل لا بد من جعل صحة الحمل والصدق
علامة لهما لانا نقول المراد من صحة السلب ليس سلب المنطقي وان هذا القول قضية سالبة مع ان المفروض هو العلم
بوجود المسلوب عنه وعدم معلومية كونه معنى مجازيا او حقيقيا وايضا السلب بانتفاء الموضوع ليس سلبا
حقيقيا والمفروض هو ذلك مع ان مفاد صحة السلب هو الايجاب لا السلب اذ المراد من صحة سلب الانسان
مثلا عن الحمار ان يق هذا مسلوب عنه وهو موجبة والجواب عن الثاني هو ان مرجعهما الى امر واحد لان نفي
النفي يفيد الاثبات ولكن لحسن التقابل بين العلامتين جعل عدم صحة السلب علامة لا صحة الحمل فان قلت

للفظ زيد والمصداق منطوق هذا زيد
كون المشار اليه فردا من افراد المسمى
بزيد الذي هو معنى مجازي صحيح

الاولى جعل صحة الحمل علامة للحقيقة وعدم صحته علامة للمجاز كما جعل التبادر علامة للحقيقة وعدمه علامة المجاز
لئلا يلزم المخالفة بين العلامتين قلت وان كان الامر كذلك بحسب الاعتبار لكن عدم صحة السلب اوضح دلالة على الحقيقة
من صحة الحمل لاستلزامه فالامر شئ زايد اعني عدم جواز السلب وبعبارة اخرى عدم صحة السلب يدل على تكذيب السلب
والدلالة في صحة الحمل على ذلك وكذا صحة السلب وعدم تكذيب ذلك صريح في المجازية بالنسبة الى عدم صحة الحمل فتأمل
وايضا التجوز في الحمل الايجابي مثل قولهم هذا اسد مشيرا الى رجل شجاع اغلب منه في الحمل السلبي مثل قولهم البليد ليس
بانسان لان اكثر المجازات والاستعارات من قبيل الحمل لا السلب وذا الايجب الرجحان في كون صحة الحمل
علامة للحقيقة مع انه لا يقع التجوز في عدم صحة السلب ولا تكذيب في سلب المعنى المجازي قوله وفيه ان
ذلك مجرد تغيير ولا يخفى ان مراد هذا المجيب ان كان ما ذكرناه سابقا من ان المرجع الى اهل الاصطلاح وفهمهم انهم
لا يسلبون اللفظ المجرد عن القرينة عن شئ يدل على كونه معنى مجازيا بالنسبة الى المطلوب مطلقا واما احتمال وجود معنى
آخر للفظ وعدم صحة سلبه عنه يدفعه التجرد عن القرينة اذ الامر لو كان كذا لما صح سلبه مجردا عن القرينة فلا
يرد عليه ما ذكره المصنف لكن لو كان مراده اعتبار صحة السلب الى اهل فهو لا يتصور الا بعد العلم بالحقايق تفصيلا
اذا جاء الدفع عاد المحذور ولكن الظاهر من قوله ما استدل فيه عرفا هو اعتبار صحة السلب العالمين بالنسبة الى الجاهل
منه قوله مناف لاطلاقهم ولا نغفل ان مرادهم من العلامتين ليس الا اثبات الحقيقة والمجاز في الجملة لا مطلقا
الا ترى انهم بمجرد تحقق التبادر في مورد لا يحكمون بمجازية غيره مطلقا بل يلاحظون عدم صحة السلب بالنسبة الى
ذلك الغير كما في لفظ النقد بالنسبة الى لفظ الزيف فمجرد تبادر الرايج لا يحكمون بكونه حقيقة لا غير فلذلك واذا
حال التنصيص وغيره بل مرادهم منها ليس الا مجرد تشخيص الوضع لا الحقيقة كما يؤيد ذلك قولهم الاستعمال
اعم من الحقيقة والمجاز لان مجرد الوضع لا يستلزم الاستعمال فلا يحتاجون الى تعيين المراد والمستعمل فيه
الى الامور المقررة عندهم واما قولهم علايم الحقيقة والمجاز مع انها علامة الوضع فهو ليس الا المسامحة في
في امثال ذلك قوله سببا تاما هذا منقوض بالتبادر ايضا لان ذلك ايضا لا يتم الا بمجرد بانضمام اصالة كون
التبادر تبادرا حقيقيا واصالة عدم القرينة فان قلت فرق بينهما لان التبادر لا يتم كونه سببا ناقصا الا
الا بانضمام اصالة عدم القرينة بخلاف عدم صحة السلب فانه سبب لاثبات الحقيقة في الجملة ولا يتوقف في ذلك
على انضمام شئ آخر قلت هذا ايضا يحتاج الى انضمام ان الاصل في الاستعمال الحقيقة كما صرح به المصنف في اول هذا
المبحث في طرف المجاز اذ التجوز كما يكون في جانب صحة السلب وكذا يكون في علامة صحة السلب مع ان التبادر ايضا
يتوقف على صحة السلب بالنسبة الى ما يقابل دخله في اثبات الحقيقة المجردة فلا يكون سببا تاما ايضا فتأمل قوله
الا ان يقال ولا يخفى ان هذا لا يصلح لان يكون جوابا عن الدور المضمر لان مبناه على اثبات الحقيقة المختصة
اعتبار

والمجاز مطلقا م

لا الحقيقة والمجاز في الجملة والا لم يكف الدور مغايرا لما في الجملة هذا الجواب ليس بصحيح بقا السؤال بل يعتبر له وعدول عنه تحقيقه
مع ان المصنف ايضا قد اعترف سابقا بان الحق هو اختيار الدور في المقام فلا وجه لهذا الجواب منه قوله فان كان
المسلوب الحقيقي واحدا انما يصح لا يستلزم مجازيته المبحوث عنه مطلقا لاحتمال كون نفس ذلك الكلي المعنى المجازي معنا حقيقيا بوضع
آخر مع كون مسلوبه الحقيقي واحدا اذ لا يصح سلب الشيء عن نفسه الا ان يلتزم المجازية مطلقا نعم هذا شامل في العبارة في
الاول بان يقول انه مع وحدة المعنى الحقيقي يلزم كذا لا المسلوب الحقيقي قوله معنا حقيقيا بالنسبة وقد بينا سابقا ان
مجرد هذه النسبة ايضا لا يكفي في كونه حقيقة مطلقا لان استعمال الكلي في الفرد على نوعين كما قيل مع ان مقتضى ذلك
مجرد الفردية ولا شك ان الفرد بما هو فرد معنى مجازي للكلي فان قلت المراد من عدم صحة السلب عدم صحة سلب
الشيء عن نفسه فيرجع بالمآل الى حمل هو هو فهو يفيد الحقيقة قطعا قلت مع انه في غاية البعد لغلبة الحمل المتعارف
يرجع بحسب التحليل الى المتعارف اذ لا يتصور الحمل بين الشيء ونفسه الا بنحو من التجوز كما ذكر فتأمل حتى يظهر لك
ما فيه من الدقة التي ذكرنا سابقا قوله فكيف يتصور ولا يخفى انه لم يجعلوا صدق الحقائق علامة حتى
يتوهم هذا الفرق بين المقامين بل عدم صحة السلب جعل علامة فعلى هذا يتصور عدم صحة سلب جميع الحقائق اما
بكونه سالبة بانتفاء الموضوع او رفعا للايجاب الكلي وان كان مرجعه الى الايجاب الجزئي قوله سلب
المعنى الحقيقي وقد قلنا سابقا ان مجرد سلب المعنى عن شيء لا يدل على عدم فرديته كما في سلب الكلي عن الفرد مع ارادة
الخصوصية كما اعترف به المصنف ايضا مع اثبات الفردية لا يتوقف على العلم بالمعنى الحقيقي وملاحظة صحة سلبه او عدمها
قوله هو ان الحقائق وظاهر هذا الكلام هو ان وضع المشتقات ايضا شخصي وان الوضع النوعي مختص بالمجازات
كما يدل على ذلك ما فصله ثانيا مع ان القوم صرحوا بكون وضع المشتقات ايضا نوعيا اعلم انه يجب قبل الشروع في المطلب
ان نفصل ما اجمله المصنف من تعريف مطلق الوضع وبيان انه لم يحقق حتى يتفرع عليه ما هو ويرتفع ما فيه من
الشبهات فاعلم ان ما ذكره المشهور في تعريف الوضع من انه تخصيص شيء بشيء بحيث متى اطلق الاول او احس فهم
منه الثاني لم يخل من وجوه الاول انه منقوض طردا بالحروف والفعل باعتبار ولا لته على النسبة والاسماء
المتضمنة لمعنى الحرف يكفي مثلا فكان وضعها ما ذا لموضوع له فيها كما اشار اليه الشارح على قول لا يحل عدم معنى فيها
بانفسها لا نها تدل عليها عند اطلاقها في الى ولكن بالاعيان بانضمامه والثاني انه منقوض طردا ايضا
بالحقائق العرفية والمنقولات التخصيصية فان الاستعمال الشائع الذي يترتب عليه الافادة من غير قرينة
نائب مناب التعيين والتخصيص لاشتراكهما في السببية لحصول الافادة بالاستقلال والحاصل ان الوضع على قسمين
تخصيصي وتخصصي الاول ايضا على قسمين تخصيصي منسوب الى الشخص الواضع وتردد بين معلوم بعينه بيد الاولين
وتكرير فيكون منسوبا اليه والثالث منقوض ايضا بالالفاظ الموضوعة التي ليس وضعها معلوما والرابع

انه ان اريد من التعيين تعيين الشخص كما هو الظاهر من لفظ التعيين فيلزم خروج المشتقات لكون وضعها نوعيا
وان اريد منه النوعي فيلزم خروج اكثر افراد المعرف وان اريد منه ما هو اعم فيلزم خروج المشتقات من الشخصي والنوعي
مع ان اللفظ لا بتبع مستلزم لدخول المجاز فيه على القول بكون الدال هو القرينة فقط مع ان التعريف على الحقائق المجموع اوم
نعم الوضع قد يطلق على تعيين الشيء للدلالة مطلقا وهو بهذا المعنى يعم الحقيقة والمجاز لكنه خلاف الاول فانه مختص بالحقيقة
وقد اجيب عن الاول بان الاطلاق فيما ذكر لا يتحقق الا بالضميمة وفيه ان الدال هو المجموع فلا وجه لجعل
الموضوع بنفسه موضوعا للمعنى وكذا الاسماء المذكورة مع ان مرجع الضمير المستتر في اطلق هو نفس الشيء المذكور
ولا دلالة فيه على ما ذكر الا بخصوص الاستخدام وهو تمحل في الحدود بل الحق في الجواب هو ان يقال ان الحرف لا يحتاج
الى الغير في اصل الدلالة بل احتياجه اليه انما هو لتعيين مدلوله الشخصي وتحصيله في الذهن ولما كان معنى الحرف
آلة لملاحظة حال الغير ومعنى نسبيا فلذا لا يتحقق الا بذكر ذلك الغير وبعد تحقق المعنى الدال نفس الحرف من غير مدخلية شيء
في دلالتها والنقصان في طرف المدلول لا الدال بخلاف المجاز فانه يحتاج الى القرينة في اصل الدلالة والنقصان هناك في طرف
الدال لا المدلول فعدم استقلال الحرف بمفهوميته انما هو لاحتياجه الى المتعلق في تحقق معناه في نفسه لا في دلالته عليه فالمقتضي
تام الا في تحصيله والمقتضي لكونه امرا نسبيا ممتنع التعقل بنفسه فيحتاج الى ذكر المتعلق لرفع المانع لا لاثبات الاقتضاء وهذا معنى
قولهم الحرف ما دل على معنى في غيره لا ما ذكره بعض المحققين من ان معناه ما دل على معنى ثابت في لفظ غيره بمعنى
كونه مدلولا لذلك الغير فان اللام في قولك الرجل مثلا يدل بنفسه على التعريف الذي هو في الرجل والحرف في قولنا هل
قام زيد يدل بنفسه على الاستفهام الذي هو في جملة قام زيد الى غير ذلك فان الاستفهام مثلا قائم بالمتكلم
ولا معنى لثبوته للجملة بنفسها ولا لمعناها ايضا وان كان له تعلق به في الجملة وذلك التعلق لا يقتضي قيامه به وكذا التعريف
قائم بالموجود الخارجي الذي هو مصداق الرجل لا الرجل ولا معناه ويتوهم ان ما ذكر لا يجري في مثل اسماء الاشارة
مع عدم استقلال المعنى بنفسه في اسم الاشارة وكونه موضوعا مستقلا بنفسه لانا نقول المراد منه الدلالة ما هو اعم
من التفصيلية والاجمالية والمنفي هنا هو الدلالة الثانية لانا نقطع بان السامع ينتقل من لفظ هذا مثلا الى ان المراد
احد افراد المشار اليه القريب المذكر وان المراد ليس بخارج عن تلك الافراد فمع هذا يمتاز عن المشترك بسبب كون دلالته
اجمالية ودلالة المشترك تفصيلية وعن المجاز من حيث انه لا يدل على المعنى المجازي اصلا لا اجمالا ولا تفصيلا مضافا
الى ان عدم الدلالة في مثله الا في الالفاظ لوجود المانع يعني الاشتراك لا لعدم المقتضي والقرينة هنا لدفع مزاحمة الغير
لا لحصول الدلالة وايضا لا فرق بين معنى اسم الاشارة ونحوه على القول بانه موضوع للخصوصيات وبين معنى الحرف
لان كونه معنى اسميا لا يقتضي الاستقلال فيه كما في اسماء النسبة بالمعنى كما مر واما الفرق بينهما في كون الدال
غير ملحوظ فيه كونه الة لملاحظة حال الغير بخلاف الثاني فمردود بان بعض اقسام الاسم فيه حال الحرف كما اوردنا

على اشتراط ذكر المتقدم المتعلق في الحرف من ان نحو ذو والو وكلا وفوق وتحت وكذلك ما لا يجوز استعماله الا بالمتعلقات
يلزم ان يكون حروفا لا اسما مع ان الامر بالعكس صرح به بان عدم استعمالها الا بمتعلقاتها ليس من جهة اشتراطها ذلك
في وضعها بل اتفق انها لم تستعمل الآن لامر ما عرض لها مثل كلمة ذو بمعنى صاحب فان وضعها ليتعين بعضها وايرا
التوصل الى الوصف باسماء الاجناس في نحو زيد ذو مال وذو فرس فوضعها ليتوصل بها الى ذلك و لا يقتضي ذكر المضاف
اليه لا انه لو ذكرت لا يدل على معناها انما لا يحصل الغرض من وضعها والفرق بين عدم فهم المعنى وبين فهمه وعدم فائدة
الوضع واضح واما الجواب عن سائر وجوه المذكورة في تعريف المشهور فلا يمكن الا بارتكاب بعض التكلفات التي لا يخفى على
ظاهر تعريفهم فان الاولى في تعريف الوضع هو ان يقال هو عبارة عن تعيين الشيء حقيقة او حكما شخصا او نوعا بشيء بحيث متى
اطلق او حس فهم منه الثاني بعد العلم بذلك التعيين فيلحق به التخصيص الحاصل من كثرة الاستعمال وكذا يدخل ما يكون وضعه
نوعيا مثل المشتقات ويخرج الى غير القول المختار من كون الدال هو اللفظ بشرط الهيئة لا المجموع ولا الهيئة فقط ايضا
ما يعرض اللفظ الاول ثم اعلم ان الوضع الاول باعتبار نفس الواضع وحاله والموضوع له والموضوع ينقسم الى اقسام
اما باعتبار نفس الواضع فينقسم الى الوضع الشرعي واللغوي والعرفي العام والعرفي الخاص واما باعتبار الموضوع فينقسم
باعتبار بحسب الاضمار الى اربعة وبحسب التحقيق والتحقق الى رجع الى ثلثة كما قيل من وضع العام والموضوع له الخاص و
بالعكس وكلاهما خاصين واما باعتبار الموضوع فينقسم الى الوضع الشخصي والنوعي الحقيقي والمجازي لان الواضع
لا بد له من تصور الموضوع حال الوضع لكونه نسبة بين الشيئين فلا بد من تصور طرفيها فان تصور لفظا معينا
مشخصا بعينه كالانسان وزيد وتصور معنى مشخصا ولو كان كليا وعين ذلك اللفظ المعين لذلك المعنى كان الوضع شخصيا
لتشخص الموضوع فيه وتعينه وان كان متكثرا بتكثر الاستعمالات بالنسبة الى الاشخاص ولكن الموضوع لا يختلف اختلافا
راجعا الى اصل المادة والهيئة ثم تحصيل الاختلاف الاعتباري الذي راجع في الحقيقة الى اختلاف الحالات والاوضاع
لا الى نفس ذلك الشيء مثلا الانسان لفظ واحد في نفسه ومتعدد بحسب تعدد المستعملين فان الانسان الذي يتكلم به زيد
مثلا غير الانسان الذي يتكلم به عمرو وهكذا ومثل ذلك كما اتصاف الشخص باوصاف كثيرة بحسب الاعتبار زيد
مثلا يصدق عليه الاب والابن والاخ ونحوها وكذا يتصف بالنائم والساهر والقاعد والقائم بحسب تلك الاوصاف
الخارجة عن تشخص زيد بل بمجرد الاعتبار ذلك وحدوث حالة واحدة يتصف بصفات متغايرة مثل كونه مواجها
لشخص ومظاهرا للآخر ومباينا لشخص ومتيامنا للآخر وكذا كونه عالما وساقلا فهو لا يختلف حقيقة مع ذلك
فعلى هذا لا يرد بانه لا وجود للوضع الشخصي بل كل وضع نوعي اذ لا يمكن تعيين الشيء للموضوع الا نوعيا
نعم قد يكون النوعي شخصيا بالنسبة الى ما لا يتعين فيه المادة كالمشتقات وهيئتها يكون شخصيا بالنسبة الى ما
فيه لا المادة ولا الهيئة كما مر واما الشخص الحقيقي فلا وجود له بل كلما فرض كونه فهو شخص اضافي فرد

ذلك

وما كان قد عرفت ان ما ذكر لا يوجب حينئذ ما مستلزماً لكون الوضع نوعياً بل لا يلزم الاختلاف
منه عرفا اصلا لخلاف الاختلاف الذي في المشتقات فانه اختلاف حقيقي لا اعتباري محض مثل العالم والجاهل و
الفاسق وكذا زيد العالم وبكر العالم وهذا العالم وهكذا واما زيد الذي يتعدد بحسب تعدد الاستعمال او المستعمل فهو
لم يختلف اصلا نعم لا بد للواضع ان يعين حين الوضع لا بشرط شيء لا بشرط لا وقد ظهر مما ذكرنا ان الاعلام وا
لاسماء الاجناس وضعها شخصي حقيقي لا اضافي واما الوضع النوعي فهو ان يتصور الواضع اللفظ بعنوان الكلية
ونوع مقوله على افراده الالفاظ ما تقول الاخر وغيرها كالهيئة المركبات وهيئة المشتقات وغير ذلك
النوع او كل فرد من افراده الملحوظة في ضمنه اجمالا لمعنى مخصوص مستفاد من الموضوع فهذا هو الوضع النوعي الحقيقي لكون
الموضوع نوعا او متصورا اجمالا بنوعه لا بشخصه واما الموضوع له فهو مخصوص من غير يحتاج الى العلاقة
ولا يكون الجملة الخبرية المستعملة في الاخبار حقيقة وفي الانشاء مجازا وان كان كل من مفرداتها حقيقة
وبالجملة الوضع النوعي الحقيقي عبارة عن تعيين النوع الملحوظ الصادق على افراد متكثرة من الالفاظ ونحوها عدد
ذاتيا او تعيين افراده الملحوظة في ضمنه اجمالا لمعنى مخصوص مستفاد من ذلك الموضوع بلا حاجة الى القرينة
والعلاقة ولا يخفى ان الوضع في المشتقات نوعي من وجهين الاول من جهة الهيئة مثل هيئة
الفاعل فانها كلي يصدق على افراد كثيرة مثل العالم والجاهل والفاسق ونحوها والثاني من جهة المادة مع الهيئة
مثل العالم فانه ايضا كلي يصدق على افراد عديدة مثل زيد العالم وعمرو العالم وبكر العالم ونحوها لكن الواضع جمعهما
في وضع واحد مثلا قال ان كل ما هو بهيئة الفاعل موضوع لكل ما هو متلبس بالمبدأ او قال ان كل ما هو كلي
فرض اتحد فيه وكان او كل فرد من كل ما هو بهيئة الفاعل موصوف لما تلبس به المبدأ وعلى الاول يكون
كل من الموضوع والموضوع له نوعا وعلى الثاني يكون الموضوع نوعا فقط دون الموضوع له فتأمل وقد اعترض
على الاصحاب القائل بما ذكرناه في الوضع النوعي باب المستعمل فيه بناء عليه يكون افراد الموضوع او جزئياته
لا نفسه فلا يكون حقيقة ولا مجازا اما الاول فظ واما الثاني فلان المجاز عبارة عن استعمال اللفظ
الموضوع في غير ما وضع له لا استعمال اللفظ المستعمل في غير ما وضع له فلا بد من العلاقة بين المعنيين
ولا يكفي المناسبة اللفظية في صحة التجوز والا يلزم صحة استعمال كل من اللفظين المتماثلين او المتقاربين
في معنى الآخر لعلاقة المماثلة وكذا كل لفظين احدهما جزء الآخر لعلاقة الكلية والجزئية
وهو الفكر والجلة فحيث لا يكون المستعمل فيما نحن فيه موضوعا له لا يكون مجازا والواسطة بين الحقيقة
والمجاز في لغة العرب غير معهودة وفي كلام ائمة الادب غير مشهورة والجواب ان المستعمل هذا النوع
المتشخص بالمشخص كالضارب والقائل لا مطلق النوع من هيئة الفاعل مع وصف الكلية وان امكن الكل

ايضا على القول على القول بوجود الطبيعي في الخارج وكون الاشخاص فقد ما أوجد فالتشخص غير معتبر في المستعمل وان كان
الاستعمال موقوفا عليه وذلك مثل الانسان الصادق على افراده حقيقة مع ان الموضوع له هو الكلي باعتبار ان هذا
الكلي موجود في ضمن افراده وان لم يكن بوصف الكلية وما ذكرت ههنا لذلك هناك ان حقيقة فحقيقة وان مجازا فمجاز
مع انا نقول ان الوضع واحد والموضوع متعدد احدهما هو ذلك النوع الذي موضوع اولا وبالذات والآخر هو
اشخاص ذلك الموضوع التي كل منها موضوع ثانيا وبالعرض فتأمل وبالجملة يلاحظ الواضع النوع اولا وجعله
موضوعا اصليا وفي ضمنه لاحظ افراد ذلك الموضوع تبعا وجعل كل منها موضوعا تبعيا والحاصل
ان وضع المشتقات يتصور على وجوه الاول ان يلاحظ ضاربا بزنة فاعل على الوجه العموم المنطقي وبعينه
لمن قام به المبدأ فيكون الهيئة دالة على ذات المعنى واما خصوصية قيام الضرب مثلا ونحوه فيستفاد من المادة
فيكون هناك دالان ومدلولان الثاني ان يلاحظ ما ذكر ويلاحظ كل واحد من الصيغ على وجه العموم الاصولي
في ضمنه وهذان من باب وضع النوع الراجع الى بيان القاعدة المقتضية لجواز القياس ورفع الاقتصار
على السماع اما الاول ففهم واما الثاني فانه قد لوحظ الالفاظ الموضوعة اجمالا في ضمن نوعها اعني الهيئة
المذكورة فان قلت توقف الهيئة على المادة من جهتين من حيث التحقق الخارجي والدلالة اما الاول فظ
واما الثاني فلان معناها ذات ثبت له المبدأ فما لم يذكر المادة لم يتحقق الدلالة على هذا المعنى المركب فلا وجه للقول
بكونها مستقلة في الدلالة وهذا مثل هيئة فعل على قول فكما ان فعل الماضي لا يدل على النسبة المخصوصة الا
بعد ذكر الفاعل كذلك ما نحن فيه قلت هذا التوقف انما هو لتعيين المدلول وتشخصه حتى يدل عليه الهيئة لا
لاصل الدلالة كما ذكرنا سابقا في الحرف ولا يتوهم ان الدال في قولك رأيت عالما مثلا هو مجموع الهيئة والمادة
لا نفس الهيئة فاحتج لان كل منهما دال وحده فلا وجه لجعل كل منهما موضوعا على حدة بوضع قلت لو كان كذا لزم
عدم تحقق دلالة الهيئة في ضمن مادة اخرى وكذا المادة في ضمن هيئة اخرى مثل هيئة الفعل والمفعول
واللازم باطل وكذا الملزوم والقول باشتراط هيئة ما ومادة ما لا لخصوصيته انما هو في خصوص التحقق والوجود
الخارجي لا في تحقق الدلالة وهذا التوهم انما نشأ عن توهم توقف احدهما على الآخر بحسب الوجود اذ الحيثية لا
تتشخص الا بالمادة وكذا العكس لا ان دلالة احدهما على المعنى موقوفة على وجود الآخر الثالث ان يلاحظ
خصوصية كل لفظ كالضارب والعالم وهكذا تفصيلا ويوضع لمن قام به مبدأه وهذا من باب الوضع
الشخصي من جهة ملاحظة الخصوصية في لفظ الموضوع لكنه نوعي ايضا من جهة اخرى كما ذكرنا سابقا و
القول بان هذا القسم لا بد من بعد لتعسر تصور جميع جزئيات الموضوع تفصيلا ان لم نقل بتعذره
مدفوع بان هذا اذا قلنا بكون الموضوع هو الهيئة الكلية الصادقة على افرادها الالفاظ واما لو قلنا

بان

ولحوها

بان الموضوع هو نفس تلك المواد مع الهيئة لا الهيئة فقط فالاولى تصور كل منها مثل الضارب والجاهل والعالم
وتعيينه لذلك ولا تعسر في ذلك اذ المواد كالمصادر كما انه لا تعسر في ملاحظتها فردا فردا وتعيينها لمعانيها
المختلفة مع انها في غاية الكثرة وكذلك المواد الهيئية فمع امكان تصورها شخصيا لا وجه للقول بكون وضعها
نوعيا نعم لما كانت المواد مختلفة الحقايق ولم يمكن ملاحظتها لعدم تحقق ما به الاشتراك بينها لا نوعا ولا جنسا
ولا عرضا عاما فلهذا لا بد من ملاحظتها فردا فردا ووضعها لمعانيها حتى يمتاز معنى كل منها عن الآخر بخلاف
المشتقات فان القدر المشترك بينها هنا موجود فالاولى كون وضعها نوعيا لا سهلية فالكل بالنسبة
الى الوضع الشخصي وان امكن ملاحظة كل منها ايضا وجعل وضعها شخصيا لكن بمقتضى حكمة الوضع هو الاول
لانه اسهل من الثاني سيما مع تعدد المشتقات هذا اذا قلنا بان الواضع هو البشر واما لو كان الله تعالى وا ضعا
فلا معنى لما ذكر لكون الاسهل والاصعب عنده بالسوية ثم اعلم ان المصادر لها جهتان جهة المادة وجهة
الهيئة من جهة الاولى يدخل في الاوضاع الشخصية ومن جهة الثانية اعني ما يدل على المعنى المصدري المشترك
بين جميع المصادر يدخل في الاوضاع النوعية فالاولى جعلها قسما ثالثا لكونها برزخا بين الاولين مشاركا
لكل منهما من جهة اخرى واما صيغ وضعها فتتبين وضع اسماء الاجناس مطلقا كما قيل فتوهم فعلى ما ذكرنا كان المصادر
ايضا مشتقا بحسب الهيئة التي تدل على المعنى المصدري المتحقق في كل منها لكن لما كانت مبنيا لنسبتها لجهات
اسماء الاجناس والاعلام في عدم زيادة شيء من الحروف كما في هيئة الفاعل والمفعول فجعل اصلا ومبدأ للاشتقاق
المشتقات منه نعم هيئات المصادر وان كانت مختلفة ايضا ومشتملة للحروف الزايدة على اصل المادة المجردة
لكن كلها منافي المجرد لا المزيد فيه فقد ظهر مما ذكر ان الحقايق اوضاع على اصناف ثلثة شخصي محض ونوعي
بل اعني شخصي من جهة ونوعي من جهة اخرى واما الوضع النوعي المجازي فهو عبارة عن تصور الموضوع
له عرضيا بمعنى ان الواضع ان تصور كليا مقولا
على افراد من الالفاظ المختلفة مادة وهيئة قولا عرضيا
مثل مقولية العرض العام على افراده وكان لتلك الافراد
معنا مناسبا لمعنى آخر بواحدة من العلايق وعين ذلك
الموضوع الكلي لمعنى كل مناسب لمعنى آخر صادقا على افراده
صدق العرض العام بشرط العلاقة المصححة للاستفادة

[illegible]

الدولين والتركيب كما في امثال غالب المركبات اذ لا يخفى الغالب فيها كون وضعها نوعيا من كيبا من نوعي
من الافراد واما الوضع النوعي المجازي للافراد كما في امثال الاسد والرقبة والتركيب كما في امثال قولهم
الوضع

اذا اراد التقدم جلد ونوجها جز يلبتر در فرامسه والافرادت فقد يكون مادّيا وقد يكون صوريا واذا تقرر جميع ماذكرنا فنقول ان مراد المص من كون وضع المشتقات ونحوها شخصيا ان كان ماذكرنا من كون الموضوع هو نفس اشخاص

الهيئات المتصورة تفصيلا في ضمن المواد فهو مسلم لكنه بعيد جدا كما اشرنا اليه وان كان مراده ان الموضوع في المشتقات هو نفس الهيئة الكلية واختار الاول من الوجوه الثلثة التي ذكرناها في الوضع النوعي الحقيقي وان

ذالك متعين شخصا وممتاز عن ساير الهيئات مثلا امتياز ساير المواد عن بعضها اذ فاء زيد مثلا كما هو متصور بشخصه وممتاز عن مادة عمرو مثلا وكذا هيئة فاعل مثلا متصورة بخصوصها وممتازة

عن هيئة المفعول وغيره فهو مم لان المراد من التعيين في الوضع الشخصي هو التعيين الجزئي لا التعيين النوعي لان الموضوع في زيد مثلا انما هو المادة والهيئة معا وهذا معين بشخصه لا المادة فقط اعني زيد

زي وحينئذ يكون تعيينه ايضا نوعيا مع ان هذا ايضا رات لعدم دلالة زيد على معناه مع تغير هيئته المخصوصة وكذا الكلام في اسماء الاجناس لمكان مدخلية الهيئة الى ان تعيينها بحسب النوع لعدم مدخلية المادة فيه واما شخصا

وصيرورتها جزئيا لا يتصور الا بالمادة ومع عدم ملاحظة الا نوعيا وان كان مراده ان المشتقات وان كان وضعها نوعيا بالنسبة الى الاعلام واسماء الاجناس لكنه شخصي بالنسبة الى المجاز كما هو

الظ من قوله لعدم مدخلية المادة والهيئة فيه فنقول ان هذا مع كونه منقوضا بالاعلام لكونها ايضا نوعيا اضافيا بالنسبة الى تعددها بحسب استعمال المستعملين كما بينا خروج عن اصطلاح القوم ورد فلم

مع ان التعيين النوعي متحقق في المجاز ايضا فيلزم جواز اتحاد الوضع هنا ايضا بالشخصية بهذا الاعتبار اعني ملاحظة نفس تعيينه النوعي وان كان نوعيا بالنسبة الى وضع المشتقات كما لان الانسان يتصف

بالكلية في نفسه والجزئية بالاضافة الى الحيوان وذاك ايضا يتصف بالكلية والجزئية باعتبار نفسه واضافته

الى الانسان وهكذا فتنبه **قوله** الى نقل خصوصياته وقد ظهر مما حققنا ان التعيين الذي يجوز معه شرطا

شرط فيها منه الوضع بالنسبة الى الاول دون الاخير فلا يجوز التصرف في الالفاظ والاذن كما هو في التجوز

فيها بدون اذن من الواضع في الاستعمال وتجويز الرخصة في ملاحظة العلاقة غير كاف **قوله** علما

احتاج المتجوز وفيه نظر اذ المراد من القول بوجوب نقل الاحاد نقل نوع اللفظ كالاسد في نوع

المعنى كالشجاع وليس المراد شخص اللفظ والمعنى حتى يلزم ماذكره المص من توقف اهل اللسان وعدم

النظر الى العلاقة كيف والا فيلزم انسداد باب المجاز بالكلية **قوله** ولما ثبت التجوز هذا يتم لا

ثبوت النقل والوضع التحقيقي **قوله** وفيه اولا النقض ولا يخفى انه ان اراد منه ان القران مشتمل

على هذين اللفظين الى زيد وغيرهما فلو كان مجازات القران غير عربي يلزم كونهما ايضا غير عربي

مع ان

مع انه ينافي قوله فيتفق عليه

مع ان الكل متفق على كونهما لفظين عربيين كما هو الظاهر من لفظ النقض ثم لكنه يرد عليه ح ان مقتضى
ذلك الوجه كون استعمال تلك الالفاظ المجازية في المعاني المحدثة غير عربي لا نفس الالفاظ اذ التصرف في المعنى والاستعمال
يوجب التصرف في نفس اللفظ حتى يكون اللفظ ايضا غير عربي فالمراد من كونهما عربيين ان معنى اللفظين
بالذات والاستعمال مما استعمله العرب وان كانا بالوضع او بالنسبة الى الاستعمال غير عربيين وبالجملة كون الاستعمال
غير عربي لا يستلزم كون اللفظ ايضا كذلك مع ان كونهما غير عربيين من جملة استعمال القران لهما
لا يوجب كونهما كذلك مط فلا يرد ح النقض الذي اورده المص وان اراد منه ان هذا الوجه يدل على خلاف مدعى
المستدل اذ لو كان نقل الالفاظ شرطا فيه يلزم كون مجازات القران غير عربية لعدم النقل فيها فردا فردا بل لو
نقلت لا يظهر فصاحة القران وبلاغته وهما لا يكونان ح من خواص القران كما ان الخصم ايضا معترف بعدم
النقل في لفظ الصلوة والصوم ونحوهما فذلك ايضا مسلم لكنه هذا ليس بنقض مصطلح بل هذا من قبيل قلب الدليل
على خلاف مدعى الخصم مع انه لا يتم لما ذكرنا ان المراد من النقل النقل النوعي لا الشخصي ثم وان اراد منه ان نقل
الالفاظ لو كان شرطا فيهما لزم عدم مجازيته لفظ ونحوها في المعاني المحدثة الشرعية مع انه متفق عليه عند الكل
سوى القاضي كما هو الظاهر من كلام السابق حتى قوله لما ثبت التجوز وهو صحيح لكنه نقض للمدعى لا للدليل والظاهر
من قوله اولا وثانيا وثالثا هو الثاني لا الاول والابرام التفكيك بين الاقسام المتفرعة على قوله وفيه اولا
قوله لا جميع المجازات ويتم الخصم بالكلية لعدم القول بالفصل ثم قوله مع انه منقوض وهذا اذا لم يكن اللفظ
مشتركا بين اللغتين واما اذا كان مشتركا فلا يرد عليه هذا النقض والا لزم ان لا يكون اللفظ الذي نقله العرب
عن لغة اخرى الى معنى مخترع عندهم عربيا وليس الامر كذلك اذ ذلك عربي من هذه الجهة وان لم يكن كذا
من جهة اخرى فظهر من هذا ان النقض في اللفظ بالعربية وغيرها بالنسبة الى استعمال العرب وعدم استعماله
ذلك فان كان مخترع هذا اللفظ غير العرب وهذا هو السر فيما ذكرنا من عدم ورود النقض السابق ثم
والحق في الجواب هو انه لا مجاز في القران اصلا بل كلها حقائق كما حققناه في اول الكتاب من ان لفظ
اليد المنسوب الى الله تعالى في قوله يد الله فوق ايديهم مثلا موضوع لمعنى كلي اعني ما يظهر به قدرة الشخص وقوته ولهذا المعنى
افراد محسوسة ومعقولة ومجردة كالاذن الذي له افراد عديدة ومن جملتها الجارحة المخصوصة بالبصر و
يصدق عليه اليد صدقا حقيقيا لكونه الة ما يظهر قوة المرء وقدرته مثل صدق الانسان على زيد
حقيقة لكونه فردا من افراد ذلك المعنى الكلي اعني الحيوان الناطق وكذا المراد من قوله تعالى يد الله هو ما
يظهر به قدرة الله وقوته اعني ايده تعالى واطلاق اليد مع هذا المعنى ليس بمجاز بل حقيقة ايضا لانه فرد
فرد حقيقي من ذلك المعنى الكلي ايضا لا الظاهر افراده لا ان لفظ اليد حقيقة في الجارحة المدركة بالبصر

فقط حتى يكون استعمالها في غيرها مجازاً وكذا الكلام فيما يتوهم كونه مجازاً من كلمات قرآنية مثل قوله الله نور السموات وقوله
وجاء ربك وغيرها فهو حقيقة فيعم هذا لا احتياج الى التاويل في الآيات التي هي شرع حقيقة لانا نعرف في الذهن
بغير اذن صاحبه نعم الظاهر عندنا منها افراد المحسوسة للموات بلينا وبيننا واما الافراد المجردة فقولنا قاصرة
عن ادراكها فلذا حكمنا بكونها معاني مجازية مع ان ما ذكره هذا المستدل مبني على كون الواضع غير الله تعالى واما
لو كان الواضع هو الله كما هو الحق فلا وجه لاشتراط النقل في المجاز قوله وان لم يعلم المانع بالخصوص ولا محصل
لهذا الكلام اذ لا شئ منه يدل على وجود المانع لا بالخصوص ولا في الجملة فيرجع ذلك الى الشك في المانع ولا شك
انه مع العلم بوجود المقتضي الاصل هو العمل بمقتضاه الا ان يثبت الدليل بالمانع القطعي ومجرد الشك لا يدفع
اليد عن المقتضي كما قرر في محله ان الاصل هو المقتضي لا المانع قوله ان المقتضي غير اعلم انه ان اراد منه ان المقتضي
متحقق لكن غير معلوم الاقتضاء بسبب الشك في المانع الذي يوجب الشك في اصل المقتضي فهو خلاف ما هو
المشهور عندهم من ان الاصل هو المقتضي لا المانع والا فلا يبقى مورد لاصل المقتضي اذ المقصود من تمهيد
القاعدة وتاسيس الاصل هو التمسك بها في الموارد المشكوك فيها اذ لا احتياج اليها في غيرها ولو كان مجرد احتمال
المانع مانعاً عن اقتضائها فلزم كونها بلا فائدة نعم يمكن التشكيك في القواعد اللفظية بمجرد الشك كما في المطلوبات واما
في العقليات فلا يمكن رفع اليد عنها الا بثبوت المنع الثابت ومجرد الشك في المانع لا يمنع عن اقتضاء المقتضي
وان اراد منه ان اصل المقتضي غير ثابت يعني ان مقتضي جواز الاستعمال في المجازات هو نوع خاص من العلاقة لا
مطلق العلاقة فنقول ان ذلك على وجهين الاول ان ما يدل على كون المقتضي مقتضياً يدل عليه بنحو خاص
ومعين بمعنى ان المقتضي هو هذا النوع الخاص لا مطلق النوع فلا شك انه يجب العمل بمقتضى ذلك الدليل
موارد والاكتفاء بهذا القدر الثابت مع قطع النظر عن ملاحظة ذلك المقتضي لدوران الاحكام مدار موضوعاتها
والثاني ان تعيين المقتضي بانه هل هو النوع او صنف خاص ليس الدليل العقلي بل بالاستقراء وتتبع موارد
استعمالاتهم ومحاوراتهم كما في ما نحن فيه وهذا ايضاً على قسمين اما ان يحصل العلم او الظن المعتبر بعد التتبع
بان ما جعلهم مقتضياً هو نوع ذلك الشئ اعني العلاقة من غير ان يلاحظ موارد جريان هذا المقتضي
او لا يحصل العلم بالمقتضي من اي نوع بل يلاحظ موارد استعمال ذلك المقتضي ليستنبط ان هذا المقتضي هذا دون ذلك
فعلى الاول يجب العمل ايضاً بمقتضاه كما هو الظاهر من تصحيح علماء البيان وغيرهم بان المعتبر هو نوع العلاقة
وما يظهر من كلام بعضهم من ان العلاقة لا بد ان تكون ظاهرة ان اريد بالنسبة الى جنس العلاقة
اي علاقة كانت وبيان التساعتبار نوعها لا جنسها لا ان مراده منه تخصيص نوع العلاقة
ايضاً حتى يكون المعتبر هو صنفها بمقتضى ذلك لا بد ان يكون استعمال النخلة في الى يطل واقتالهم جايزا

الا جائز ان تحصيل العلم بوجود المانع هنا من تصريحهم بخلافه او من جهة الاستقباح العرفي الذي هو كاشف عن عدم رخصتهم او غير ذلك واما الحكم بعدم جواز الاستعمال في امثال ذلك بمجرد الشك في المانع او بملاحظة عدم الاستعمال في محاوراتهم وتعيين المقتضي بعد ثبوته نوعاً بملاحظة تلك الموارد والقول بان المستنبط منها كون المقتضي صنفاً لا نوعاً فهو غلط واما على الثاني فالاكتفاء بما ثبت لازم ولا يمكن التعدي لكنه فيما نحن فيه ليس كذلك بل من المعلومات ان المقتضي هو نوع العلاقة كما يظهر من التتبع والاستقراء وبالجملة الحكم بان المقتضي غير معلوم بمجرد ملاحظة عدم عدم استعمال النخلة في الى بط والاب في الابن ونظايرهما وجعل تلك الموارد كاشفة عن عدم المقتضي وتعيينه بانه صنف لا مطلق النوع بمجرد هذه الملاحظة كما يظهر من كلام الاصوليين كما ينبغي نعم لو لم يثبت لنا من التتبع ان المقتضي هو النوع او كان الصنف ثابتاً منه لحكمنا بان عدم صحة الاستعمال في الامثلة المذكورة من جهة عدم المقتضي واكتفينا بالقدر الثابت منه وجعلنا عدم صحة الاستعمال فيها كاشفاً عن عدم المقتضي لا عن وجود المانع ولكن الامر ليس كذلك اذ الثابت من التتبع مع قطع النظر عن تلك الامثلة هو كون نوع العلاقة مقتضياً فلا بد من الحكم بان عدم صحة الاستعمال فيها من جهة المانع وجعل الاستقباح العرفي كاشفاً عن عدم الرخصة ولعل هذا مراد من قال ان ذلك من جهة المانع وان لم نعلم بالخصوص يعني بمنع الواضع وتصريحه عليه بل بطريق الكشف الاجمالي كما ذكرنا هنا والى ما ذكرنا وتفصيله ان الشك في المقتضي يتصور على اقسام الاول هو ان نشك في المقتضي وتعيينه بانه هل هو ذلك مثل التردد في ان الامر هل يفيد الوجوب او يفيد الندب فلا شك انه لا يصار الى احدهما الا بالدليل اذ الاصل هو عدم كل منهما ما لم يثبت بالدليل الشرعي الثاني هو ان المقتضي معلوم في الجملة ولكن لا نعلم انه مطلق او مشروط بمعنى ان اقتضاءه الى اي حد ولا شك انه لا يجوز الحكم بتعيين احدهما هنا ايضاً الا بالدليل والثالث انا نعلم انه امر كلي عام ولكن نشك في ان هذا يشمل ايضاً افراده ام لا كما في المطلقات المنصرفة الى الافراد النادرة بمعنى انه مبين من جهة ومجمل من اخرى فهنا ايضاً نحتاج في اثباته والحكم بانه ايضاً من المتعلقات لذلك المقتضي الى الدليل والرابع انا نعلم هذا كله ولكن نشك في انه تحقق في هذا المورد ام لا كما نشك في حصول الطهارة فانا نعلم انها مقتضي لجواز الدخول في الصلاة ولكن نشك في تحققها فهنا ايضاً لا نحكم به الا بالتعيين والخامس انا نعلم تحقق المقتضي ايضاً ولكن نشك في انه هل هو هذا المقتضي او مقتضي آخر وهذا على قسمين اما ان نعلم ان كلا منهما مثبت للتكليف او لا بل احدهما مقتضي للتكليف الالزامي والاخر للاستحباب والقسم الثاني مع الاقسام السابقة كلها يرجع الى الشك في التكليف الاصلي فيها هو اللازم للبراءة الاصلية والقسم الاول يرجع الى الشك في التكليف الوجوب والحرمة كما في صلاة الجمعة فلا بد هنا ايضاً في تعيين احدهما من الدليل والسادس انا نعلم تحققه في الان السابق ونشك في استمراره وهذا

سيصلح على اقسام ثلثة مندرجة تحت قاعدة الا
والشك في المقتضي حقيقة عبارة عن
تلك الاقسام الاول ان الشك حج

في نفس البقاء وعدمه بمعنى ان مجرد ثبوته في الآن السابق يقتضي ثبوته في الآن اللاحق ايضا ام لا فههنا لا يجوز الحكم به ايضا
الا بالدليل وهو الاستصحاب والثاني انا نعلم ذلك ولكن نشك في بقاء الموضوع كما في الكلب الواقع في المملحة وههنا ايضا لا بد
من العلم ببقاء الموضوع والثالث انا نشك في وجود المانع وهو ايضا على اقسام اربعة الاول انا نعلم ان الشيء
الفلاني مانع ولكن نشك في وجوده الثاني ان الشيء الفلاني رافع للحكم معناه مجمل فيقع الشك في كون بعض
الاشياء فردا له ام لا والثالث انه مبين معناه لكن وقع الشك في اتصاف بعض الاشياء به وكونه
فردا له لعارض مثل توقفه على اعتبار متعلق او غير ذلك الرابع انه وقع الشك في كون شيء الفلاني
هل هو رافع للحكم المذكور ام لا ولا شك انه نحكم في جميع الاقسام ببقاء المقتضي للاستصحاب ولا نرفع
اليد عنه لمجرد هذه الشكوك الى ان يثبت المانع يقينا والتفصيل الذي يظهر من كلام البعض خلاف
التحقيق وكذا القول بان هذا الشك ساري لا طاري فتدبر قوله الثابتة الماهية ولا يخفى ان هذا القول
يرجع حقيقة الى الاشتراط نقل الآحاد والخصوصيات في المجاز مع ان المصنف اعترف سابقا بالملازمة و
ان ملاحظة نوع العلاقة كافية فيه فكيف التوفيق بينهما وذلك اذ كلما لم يصل الرخصة من الواضع
بخصوصه ولم ينقل منه خصوص العلاقة لم يجب التعدي عن مورد السماع الى ذلك المورد لاحتمال
كون ذلك ايضا من قبيل الشبكة والصيد وامثالها وكون العلاقة الملحوظة غير ما هو المعتبر فلابد من توقف اهل اللسان
ايضا في محاوراتهم على ثبوت النقل ولما احتاج المتجوز الى النظر الى العلاقة كما صرح المصنف بما ذكرناه سابقا مع ان
المعيار يكون ظهور العلاقة اي علاقة كانت لا العلائق المعهودة بين القوم ولا تكون العلاقة متحققة
فيها بل كلما يظهر فيها بين الشيئين فهو العلاقة سواء كانت من العلائق المعهودة ام لا على انه يلزم عدم
تحقق المجازية فيما لم يظهر فيه العلاقة عند المخاطب اذ المراد من الظهور ما كان كذا عند المتكلم والمخاطب معا وليس
الامر كذلك اذ اللفظ قد يكون مجازا ولا يظهر علاقته بل يتردد بين العلائق وايضا لا يحتاج ح الى
القرينة المعينة اذ الظاهر من كون العلاقة ظاهرة انما هو كونها كذا بين خصوص المشبه والمشبه به بمعنى انها كانت ظاهرة
بينهما لا بين نوع المشبه والمشبه به اذ المشبه به ان حقي لا لا العام والا فيرجع الى اشتراط نوع العلاقة فتأمل فافهم
قوله او في افراده الثابتة والعلاقة المذكورة في كتبهم ليست بمطلق حتى فيتصرف الى الافراد الشائعة بل صرحوا
بان المعتبر هو نوعها وهو كالنص باعتبار الافراد الشائع ولا تشكيك فيه حتى ينصرف الى الشائع مع انه
ثابت بالاجماع الذي هو امر بين وهو اتفاق علماء اهل البيان وغيرهم على اعتبار نوع العلاقة ولا لفظ
في المقام حتى يقولوا انه مطلق فيحمل على افراده الثابتة قوله لانه حصله ولا يخفى ان المراد من المقتضي لعدم
العلة التامة حتى يمتنع تخلف الاقتضاء عنها ولا يحتاج الى هذا التكلف والتعسف في دفع ذلك المحذور

المذكور

تلك

مقتضى ليس
عنه الا
ع عن
الشك صح

المحذور ويتوهم ان ذلك من اجل عدم المقتضي لا لوجود المانع بل المراد منه ما هو اعم منهما ومن العلة الناقصة فهو لا ينافي
وجود المانع من تكلف ويتوهم ان ذلك من جهة عدم المقتضي فتنبه **قوله** مضافا الى ما ذكرناه من قوله للمنع الشرعي وان الاسامي
توقيفية **قوله** النقض بمثل الاسد اعلم ان المراد من الاطراد ما هو ثابت بالنسبة الى النوع وان لم يكن بعض الحقائق
مطردا مثل الفاضل ونحوه وكذا المراد من عدم الاطراد ما كان كذلك بالنظر الى النوع وان كان بعض المجازات مطردا ايضا
مثل الاسد ونحوه فعلى هذا لا يرد النقض المذكور مع ان المراد من العلائم كلها كونها مقتضيات لا علة تامة
فلا منافاة في تخلفها في بعض الموارد والى هذا اشار الوضع اقوى سببا لصحة الاستعمال من العلاقة اذ التخلف عن العلاقة
قد يتحقق كما يشهد به تصريحهم بان استعمال النخلة في طويل غير الانسان غير جائز مع تحقق المشابهة وكذا الشبكة للصيد
ونحوها واما التخلف عن الوضع غير متحقق وان كان جائزا ولذا وجب الاطراد في الحقيقة ولم يجب فيه نقل الآحاد
بالاتفاق بخلاف المجاز فانه لا يطرد مع وجود العلاقة والخلاف في وجوب نقل الآحاد فيه مشهور فان قلت
كل من الوضع والعلاقة مصحح للاستعمال فاما ان يكونا سببين فلا يجوز التخلف عن شيء منهما او مقتضيين فيجوز
التخلف عنهما فالوجه في جواز التخلف عن العلاقة دون الوضع قلت الوجه في ذلك ان العلاقة بنفسها لا تقتضي
صحة الاستعمال كيف وصحة الاستعمال من المطالب الوضعية واللغة لا تثبت بالترجيح بل انما تقتضي الصحة لحصول
الاذن من الواضع على ما تقتضيه استقراء اللغة وتتبع الاستعمالات الواردة ومن المعلوم استفادة الاذن من التتبع
والاستقراء مع عدم ظهور المنع لا مطلقا فمع ظهور المنع لا يكون للعلاقة اثر في صحة الاستعمال اصلا فيتخلف الاستعمال
عنها بخلاف الوضع فان وضع اللفظ للمعنى يتضمن الاذن في الاستعمال والمنع عنه مع ذلك غير معقول فلذلك
امتنع التخلف عنه وهذا خلاصة ما ذكره المحقق الشريف في دفع ذلك الاشكال وفيه اولا ان الاذن من
الواضع انما هو في نوع العلاقة كما بيناه سابقا فلا فرق ح بين الوضع والعلاقة كما ان الوضع متضمن للاذن
وكذلك نوع العلاقة الذي معهود عندهم ولكن لم نعتبر ان مطلق العلاقة مجوز للاستعمال حتى يرد عليه ان
اللغة لا تثبت بالترجيح بل ما نقل من الواضع وهو نوع العلاقة كما يظهر من التتبع وكما ان الوضع ينافي المنع
عنه وكذا نوع العلاقة وكما تقول هناك اقول هنا والتفرقة مكابرة وثانيا ان الاشتراط لعدم المانع انما هو
في العلل التامة دون المقتضيات اذ المقتضي لا ينافي ظهور المانع كما ذكرنا مع ان الوضع ايضا مشروط بعدم
ظهور المنع لانه ايضا ليس علة تامة حتى يكون عدم المانع جزءا منه اذ التخلف عنه متحقق ايضا كما في لفظ ا
الرحمن والفاضل ونحوه والقول بان ذلك لا ينافي الصحة بالنظر الى الوضع الاصلي مدفوع بانه كونه منقوضا بالامثلة
المذكورة اذ المنع العرفي ايضا لا ينافي الصحة نظرا الى الوضع اللغوي بحسب نوع العلاقة فلا ينافي كون الوضع سببا
اذ المعتبر فيه عدم المانع مطلقا سواء كان من جانب الواضع او من الشرع لان المنع الذي من جهة الواضع

فقط غير معقول كيف وهذا شرط في المقتضي ايضا وثالثا ان ظهور المنع لو كان مانعا عن اثر العلاقة فهو ايضا مانع
عن اثر الوضع كما في لفظ الرحمن ونحوه وجود التعنة نظرا الى الوضع الاصلي لا يجب نفيه وبالجملة انا لا ندري فرقا بين
الوضع وبين نوع العلاقة الحسية المعدودة التي جعلها الواضع نوعا مجوزا للاستعمال كما انه جعل نفس الوضع مجوزا
له وبعبارة اخرى لا فرق بين جعل الوضع الذي هو اثر الوضع مقتضيا للاستعمال وبين نوع العلاقة الذي هو امر فارغ
عن اعتبار الواضع مقتضيا له في ان كلا منهما مقتض للصحة ما لم يظهر مانع نعم يمكن الفرق بينهما بان التخلف في العلاقة اكثر
بالنسبة الى الوضع بحسب الاتفاق الى رجحان التحقق بمعنى ان الاطراد في الحقيقة مطرد وغالب بالنسبة الى الاطراد
في المجاز وان لم يكن فرق بينهما بحسب الجواز وعدمه لا يصح ان الحقايق اغلب من المجازات كما يظهر من التتبع والاستقرار
فاذا عرفت ذلك فنقول ان الاطراد عبارة عن الشيوع في الاستعمال وذلك قد يكون بلا ملاحظة العلاقة
وقد يكون مع ملاحظتها وعلامة الحقيقة والدال اعني الاطراد لا بصحة الذات وعلامة المجاز عدمه لا عدم مطلق الاطراد
حتى يرد ان المجاز ايضا قد يطرد كالاسد ثم لا بد من الاستقراء حتى يعلم ان الاطراد وعدمه غير مستند الى الخارج
كما في التبادر ولا يبعد كون صورة عدم العلم بالعدم في كونها علامة الحقيقة باعتبار اغلبية الاطراد في الحقايق
فتم واما ما ذكره المحقق المشار اليه سابقا من ان الاطراد هو ان يكون المعنى الذي لاجله جاز الاستعمال في مورد
ومجوز الاستعمال في كل ما يشركه في ذلك المعنى ٢ ليس علامة الحقيقة لكون العلاقة ايضا كذلك ولا يمكن
تشخيص ان ذلك من جهة الوضع او العلاقة حتى يجعل الاطراد الذاتي علامة والا فهو يستلزم الدور
كما لو جعل وجوب الاطراد علامة بل الحق هو جعل اطراد الاستعمال علامة كما بينا ثم ان الجاهل بالاصطلاح اذا
تفحص وحصل له العلم بان الالفاظ المتداولة بين اهل العرف المستعملة في المعاني المفهومة منها عند التجرد عن القرائن
حقايق فيها بسبب التبادر او عدم صحة السلب او الاطراد وحصل له العلم بالمجازية بسبب خلاف ذلك
ولم يحصل له العلم بالتغير في الجملة ايضا حكم بانها هي الحقايق اللغوية الاصلية حذرا من لزوم تعدد الحوادث
بثبوت الوضع الثانوي العرفي والاصل عدمه وبهذه الطريقة يستغني عن الرجوع الى الكتب اللغوية في اثبات
الحقايق اللغوية الا اذا حصل له العلم او الظن بان للفظ معنى غير معنى العرفي فانه يرجع الى اللغة فان تطابق
فلا اشكال والا فان كان المورد فيما هو للمعنى العرفي وغيره معا فان لم يقترن شيء منهما بعلامة من امارات
العلائم فيحكم بان الحقيقة هو المعنى العرفي وان غيره مجاز للاصل المذكور وان اقترن كل منهما بها فيحكم بالاشتراك
وان اقترن المعنى العرفي فقط بها فالامر واضح وان اقترن غيره بها فهذه مسئلة تعارض العرف واللغة
وان كان المورد فيها غير معنى العرفي فقط فان كان مقرونا بما ذكر فيرجع الى المسئلة المذكورة ايضا والا
فالتجوز بالنسبة الى الغير للاصل المذكور واستبعاد تذكر المعنى العرفي الحقيقي وذكر المعنى المجازي مدفوع

باشتمال

٢ كما العلم لما صدق على زيد العالم صدق على
كل ذي علم لا لكونه فهو بهذا المعنى ليس
علامة الحقيقة ح

باحتمال عدم الوجدان او السهو والنسيان واحتمال عدمها لا تقاوم الاصل المذكور لعدم تخلف الاصل الاول عن البرهان
الثاني هذا اذا اتحد العرف واما اذا تعدد فان علم عرفا كونه على وجه الاشتراك او الحقيقة والمجاز بوجود امارتيهما فيحكم بانه
بازاء اللغة ايضا كذلك ما لم يدل دليل على كون اللغة بخلافه لاصالة ثبات الزمانين وان لم يتشخص عرفا فان تشخص المراجعة الى كتب
اللغة فيكون كالعرف الاول في اتحاد العرف واللغة لولم يمنع مانع وان لم يتشخص بها ايضا بان ذكر المعنى اللغوي من دون
قرينة مشخصة للاوضاع فاما ان يكون بين تلك المعاني جهة جامعة ام لا فالسيد المرتضى يحكم بالاشتراك اللفظي على
التقديرين بناء على ان الاستعمال الخالي من المعارض علامة الحقيقة فيلزمه القول بالاشتراك المعنوي ايضا لو استعمل
في القدر المشترك ايضا والبعض توقف على التقديرين وفاقا للمشهور بناء على ان الاستقراء اعم وعلى ما نقل عن ابن بزعمهم
جني ونظرائه يحكم بمجازية الكل بناء على ان اكثر اللغات المجازات والظن يلحق الشيء بالاعم الاغلب والحق هو التفرقة
بين الصورتين المختارين في الصورة الاولى الاشتراك المعنوي مطلقا ولو لم يستعمل في القدر المشترك لان استعمال اللفظ
في تلك المعاني على هذا التقدير يكون من قبيل استعمال الكل في الفرد وهو قد يكون بطريق الحقيقة مستفادة من
الخارج وكان اللفظ مستعملا في مدلوله المطابقي فيكون هناك دالان ومدلولان وقد يكون بطريق التجوز بان
يكون اللفظ مستعملا في المجموع المركب الذي ليس معناه المطابقي ويكون القرينة دالة على هذه الارادة فيكون هناك
دال ومدلولان بالاحتياج الى القرينة في بعض الاوقات على هذا التقدير بخلاف ما اذا حكمنا بكونه حقيقة ومجازا او مجازا
فقط فان الاحتياج الى القرينة لازم دائما ولا شبهة ان الاول موافق للاصل دون الثاني مع ان الامر ح يدور بين
الحكم بكون اللفظ حقيقة في الجملة او مجازا ولو بالنسبة الى بعض المعاني ولا شك انه اذا دار الامر بين الحقيقة والمجاز فالحقيقة اولى واذا
ثبت اولوية الاشتراك المعنوي من المجاز ثبت اولويته من الاشتراك اللفظي اذ المجاز خير منه على ما قرر في محله فالاولى
من الاولى اولى وفي الصورة الثانية ما يحكم بكون واحد منها لا على التعيين معنا حقيقيا والباقي مجازيا اما الاول
فلئلا يلزم زيادة الحوادث كما لا يخفى واما الثانية فلانه لا سبيل الى الاشتراك لعدم القدر المشترك واما الاشتراك اللفظي
فالمجاز خير منه ولكن يعامل مع ذلك باللفظ ما يعامل به في الاشتراك اللفظي مقام الفقاهة والعمل ولا يخفى انه يلزم على
القائل بالتجوز والمتوقف ايضا هذا فلا يكون ثمرة للنزاع في هذه الصورة واتضح ما ذكرنا ثبوت الحقيقة العرفية ايضا وانها
كثيرا ما يكون موافقة للحقيقة اللغوية لكنها قد يكون مخالفة لها كما في لفظ الدابة فانه في الاصل وضع لما يدب في الارض
ثم نقل الى ذوات القوائم ففي مثل ذلك اللفظ ان علم ان المتكلم من اهل اللغة يحمل ذلك اللفظ عند الاطلاق على المعنى
اللغوي وان علم انه من اهل العرف يحمل على المعنى العرفي كذلك بلا اشكال فيهما واما اذا كان المتكلم مجهول الحال كان مع
المتوسط بين الزمانين ففيه الاشكال المعروف في مسألة تعارض العرف واللغة ثم اعلم ان ههنا فوائد لم يشر اليها
المص ولم يتعرض لها فلا بد من بيانها لكونها مهمة كثيرة الفائدة الاولى ان تبادر اظهر افراد اللفظ واشهرها

بالقياس الى اطلاق اللفظ لا يقتضي النقل اليه ولا يوجب الوضع كثير من الالفاظ الموضوعة للمعاني الكلية يتبادر منه الافراد
وان بعض المتعارفة عند عدم كونها متساوية في الظهور والسبق الى الفهم لتحقق التشكيك في الغالب بما ذكر من الاسباب التي تختلف
بها حال الافراد وضوحا وخفاء والاولوية وكثرة الوجود وكثرة الاستعمال وغير ذلك ومع ذلك فاستعمال اللفظ
في الاعم حقيقة وليس بمجاز ولهذا لو وقع التصريح بالعموم في نحو النقد وغيره من الالفاظ التي فيها تشكيك يكون حقا من
بلا تشكيك وبالجملة التبادر الذي هو من علائم الحقيقة هو فهم المعنى من اللفظ نفسه من غير التفات الى ما هو خارج عنه كالكثرة
والشهرة ونحوهما واما التبادر الى حصة من الاسباب الخارجة عن اللفظ فليس لكونه من امارات الحقيقة ولو علم كونه كذلك
مع انه معارض بما مر من الافراد كعدم صحة السلب بالنسبة الى غير مورد التبادر كما فصلنا جميع ذلك سابقا الثانية ان
كلما يصح اطلاقه حقيقة عند اهل العرف وما لا يصح كذا هل يصح الحكم بمجرد ذلك بكون الاول حقيقة عرفية دون الثاني ام لا
قولان اولهما هو الحق كما يحكى عن بعض الثاني مختار بعض وهذا كما لا يخفى لان اهل العرف قد يصححون الاستعمال على وجه
الحقيقة لظنهم بتحقق المسمى في المستعمل فيه مع انتفائه وقد لا يصححون الاستعمال لظنهم بانتفائه مع تحققه فلا عبرة اذن في ثبوت
الحقيقة العرفية وانتفائها لحكم العرف بالصحة وعدمها مطلقا بل المعتبر في ذلك حكم العرف مع العلم بحقيقة الموضوع لما وبدونه
يجب التفتيش عن علم اهل العرف واطلاعهم فان صح الاطلاق عندهم مع ذلك فهو حقيقة عرفية والا فلفظ او مجاز عرفي وان كان
الامر على العكس من ذلك عندهم نظرا الى عدم اطلاعهم على حقيقة الامر فان العرف لحكم في مفاهيم الالفاظ دون المصاديق والافراد
ومن هنا يعلم انه لا يشترط في صدق المتوطن عرفا بقاء المتوطن في المكان ستة اشهر فصاعدا وكذا لا يشترط في صدق
اسم المكاري والحمال منه تكرار السفر ثلث مرات او اكثر كما قيل فان اهل العرف اذا اطلعوا على قصد المتوطن وارادته
يطلقون عليه اسم المتوطن بمجرد انتقاله الى المكان مصاحبا للنية وان لم يمض عليه المدة المشهورة بل وان فارق المكان
من وقته وان نوى الاعراض فانه لا يطلق عليه الاسم بمعاني العرف ولو لم يفارق بعد وكذا الكلام في الفاظ
الصنائع والحرف فانه يطلق في العرف بان ذا صنعة من اتخذ ذلك حرفة وان لم تتكرر العمل الا مع نيته الاعراض
فيزول عنه الاسم وان كان متشاغلا وقد يقال ما ذكر انما يتجه فيما يعلم اذا علم ان اهل العرف يحكمون بحظ انفسهم اذا انكشف
لهم حقيقة الحال واما اذا شك في ذلك فالاصل يروم الاخذ بما يحكمون به لان الخطاء منهم خلاف الظاهر ولولا هذا لما صح
الاعتماد على العرف اصلا ثم انه اذا خاطب الحكيم اهل العرف بالاسم الذي يعتقدون تحقق مسماه في ضمن ما يتحقق فيه في الواقع
وجب عليه ان يبين حقيقة الحال لهم او ارادة ما يشمل ما يعتقدونه مع علمه بان اهل العرف لا يفهمون ذلك والا
يلزم الاغراء بالجهل وهو قبيح كما يلزم فيما اذا خاطبهم بلفظ هو موضوع لمعنى عندهم والاخر عنده ولم يعلموا ان له معنى عنده
ولم يعلمهم بذلك مع علمه بان اصطلاحهم غير اصطلاحه كذا قرره المحقق النجفي اقول لا يخفى ما في ظاهر كلامه فيما اذا
حصل العلم بخطاء اهل العرف وان لم يمكنوا بعد الاطلاع كذا في فلا يتوجه عليه انه لا يراد وكذا الايراد الاخير فان

ارادة

ارادة العموم في خطاب الحكيم العالم بالواقع صحيحة ولكنها لا تقتضي كون المراد حقيقة عرفية كما هو محل الكلام فالحق عدم الاعتماد
مع العلم بالخطأ والاعتماد مع عدمه ولو مع الشك لان الظاهر بناء العلماء على ذلك ح مضافا الى اطلاق ما دل على اعتبار
العرف كقوله وما ارسلناك بلسان قومك ونحوه بل لا يبعد لزوم الاختلال لولا ذلك ولكن هذا لما كان من باب الشبهة
في الموضوع لا بد من الاحتياط مهما امكن فانه سبيل النجاة ويظهر مما ذكرنا حجة قول الاول الثالثة ان العلائم التي ليست
بمشهورة كثيرة منها الاخبار الدالة على كون لفظ لمعنى كحديث زرارة الدال على كون الباء للتبعيض ومنها الاجماع و
منها الشهرة ومنها الاستعمال ومنها القسمة بالنسبة الى المقسم ومنها رجحان التاسيس ومنها كثرة دوران اللفظ بالنسبة
الى المعنى الكلي ومنها اشتداد الحاجة الى التعبير عن المعنى مع الاستدامة في مدة طويلة الى غير ذلك وكذا ما يختص بالمجاز كدلالة
امتناع الاشتقاق على المجازية الرابعة ان ما نقله اهل اللغة وما يتعلق به هل هو حجة ام لا اعلم ان الكلام في بيان ذلك
المرام على وجه التمام يقع في مقامات واقسام الاول ان ما ذكره ونقله اهل اللغة في كتبهم اللغوية حجة يجوز الاعتماد
عليه لانسداد باب العلم والضرورة الى العمل بالظن الحاصل من كلامهم دفعا للخروج عن الدين او لزوم التكليف
بما لا يطاق بل عليه بناء العلماء وعامة الناس في نظام المعاد والمعاش فلولا هذا الاعتماد لاختل جميع امر العباد مضافا
الى الاجماع القاطع بل يظهر من بعض الحكايات تقرير كثير من ائمتنا على الاعتماد عليها فان قلت عدم ظهور مذهب
الناقلين وعدالتهم يقتضي عدم حصول الظن الذي هو المناط قلت انكار حصول الظن منها انكار في مقابل البداهة
فلا حاجة الى الجواب مع انا نقول من باب التنبيه ان حجة المراجعة الى اهل الخبرة وارباب الصناعات البارعين في فنهم
فيما اختص بصنايعهم مما اتفق عليه العقلاء في كل عصر وزمان بناء على انهم يسعون في تصحيح مصنوعاتهم بحسب
كدهم ومقدار طاقتهم ومعرفتهم بصنايعهم لصونها عن الفساد والعلل وسدها عن العيب والخلل لئلا يسقط عند
الناس عما يريدون من القدر والمحل ولا يشتهرون بقلة الوقوف في العلم والعمل وان كانوا في امر الدين فسقة
فجرة وهذا امر في العادات محسوس مجرب ومركوز في الطبايع والنفوس نعم لا بد من الاطلاع على كونهم اهل الخبرة
وجودة معرفتهم وموضع الاعتماد والثقة والاختبار رواياتهم وتصديق اهل الصنعة سيما اذا استمر ذلك في
اعصار المتباعدة والقرون المتطاولة فانه يزداد به اثبات القبول ولذا كان الفحول يرجعون الى المشهورين من اهل
اللغة قديما وحديثا موافقا ومخالفا في كل عصر وزمان يعولون على بيانهم في تفسير اللغة العربية ويستندون
اليه في مبادي الاحكام الشرعية وكتب الاصحاب مشحونة بذلك بل عن بعض الاصحاب الافراط في هذا الباب
على تفسير ابن بابويه مع كونه من اجل العلماء والمحدثين ومن هذا الباب مراجعة المسلمين الى اطباء اليهود والنصارى
في معرفة حذاقتهم وبالجملة هذا مع وضوحه مما سياتي له زيادة وضوح المقام الثاني ان الاصل بقاء ما يورده اللغويون
في كتب اللغة ان يكون لغة باقية مستمرة ما لم ينبهوا على خلافه فان الغرض الاصلي من تدوين اللغة وجمعها كون كتبها

مرجعا للعلماء في فهم الكتاب والسنة والآثار والأشعار وغيرها ومع احتمال النقل والهجر فيما ذكروه ينتفي ذلك
ذلك العوض فادعاء النقل الى المعنى الآخر للأصل لا يجوز الا بدليل يقطع العذر ويوجب الانتقال كذا افاده المحقق
سابق الذكر المقام الثالث في بيان حكم عبارة المدونين للغة باعتبار المعنى الحقيقي والمجازي اعلم ان عباراتهم على
اقسام ثلثة الأول ما يبين فيه معنى الحقيقي والمجازي على وجه التنصيص والتصريح كما اذا قالوا لفظ الأسد حقيقة في
الحيوان المفترس ومجاز في الرجل الشجاع الثاني ما يبين ذلك على وجه الظهور لا التصريح كما اذا قالوا هذا اللفظ يفيد
عند الاطلاق هذا المعنى دون ذلك المعنى الثالث ما لا يبين شيئا لوجه بل يكون في هذا الباب مجملا كما اذا
قالوا صيغة الأمر تأتي للوجوب والندب والاباحة وعلى الأول لا بد من الأخذ بما يستفاد منه عند عدم معارضة المثل
او الأقوى وكذا على الثاني بناء على حجية ما نقلوه كما تقدم وعلى الثالث لا بد من التوقف من جهة كلامهم و
التمسك بدليل آخر لأن كان الأظهر كلامهم وعدم الدليل على ان الأصل فيما يذكره اللغوي من المعاني كونه معنى حقيقيا
لأن بناء كتب اللغة الجمع بين المعاني المستعمل فيها من الحقائق والمجازات من غير تمييز غالبا بل دائما كما لا يخفى
على الممارس ولذا لا يقال ان الأصل في كلامهم بيان الحقائق مع انه لو كان كذلك لزم الحكم بالاشتراك في الجل
بل الكل اذ ما من لفظ الا وله معان عديدة ولا لزم الحكم بكثرة النقل بالنسبة الى علم انه مجاز فان قلت لا اهتمام
بذكر المعاني المجازية ولا فائدة لعدم اشتراطه فيها بل يكفي مجرد وجود العلاقة قلت لا يخفى ان فائدته لغير اهل
اللسان في الغاية لعدم اطلاعهم غالبا على علائق المجازات بل لبعضهم بل لكثير من اهل اللسان ايضا كذلك كما لا يخفى
اذ احتمال وجود العلاقة المانع في استعمال النخلة في الحائط والجبل مع وجود المشابهة والشبكة في الصيد مع المجاورة
لعدم امكان كون العلاقة واحدة توجب الانتقال وغير ذلك مع انه مع انه كثيرا ما يحصل من خصوص مادة المناسبة
فلا يكون للناظر فهم المراد وتشخيصه من الكتاب ولكن الاعتناء بمعرفة تلك الموارد بالجملة فلا شبهة في كثرة الفائدة فيحتاج
الى البيان والحاصل مضافا الى امكان كون الفائدة دفع الايراد عند من اشترط النقل في آحاد للمجاز اي جامع
احتمال آخر مجهولة لنا لأن عدم الوجدان لا يدل على عدم الوجود المقام الرابع في حكم اختلاف الناقلين
لوضع اللفظ اعلم انه لما اصطلح اهل اللسان عند العجز عن الرجوع اليهم وتحصيل علائم الحقيقة والمجاز وعدم
تمكنه من تحصيل العلم به من الاخبار المتواترة ونحوها لا بد له من الرجوع الى كتب اللغة المعتبرة فهو اما ان يكون فيتمكنا
من الرجوع الى الواحد فقط اما لعدم الزائد او لعدم التمكن من الرجوع الى الغير المانع او يكون متمكنا من الرجوع
الى الزائد فعلى الأول فاما ان نجد للفظ الذي يريد الاطلاع على حقيقته ومجازه في ذلك الكتاب معنا
ام لا وعلى الأول اما ان يكون ذلك المعنى واحدا ام متعددا وعلى الأول نحكم بان ذلك المعنى هو الحقيقة وان كان
الاستعمال اعم من الحقيقة لا لان اهل الخبرة يخبرون عن الحقيقة لان دينهم بيان المستعمل فيه مطلقا والاستعمال اعم

حقيقي

على الحقيقة
لاشتماله

حينئذ بين الحقيقة والمجاز فتخصيصه باحدهما ترجيح بلا مرجح بل لا تخصيص بهما لا وجه له كما نقل عن السيد المرتضى من جعل مجرد الاستعمال
بل لاحتمال وضعه لمعنى آخر خلاف الاصل الاصولي لان ذلك الاحتمال يستلزم حدوث حادث زائد فان الحادث
ح شيئان الوضع وملاحظة العلاقة واما اذا قلنا ان المستعمل فيه هو الموضوع له ايضا فلا يلزم الا حادث واحد هو
الاستعمال المشترك فيه فيدور الامر بين ان يثبت الواحد والزائد والاصل عدم الزيادة فيتعين الاقل وحيث
كان ذلك من باب التعين لا التعيين لا يلزم اثبات اللغة بالرأي فان مقتضى الاستدلال هو نفي الاحتمال
مع ان المنع في امثال ذلك محل المنع هذا ان لم يكن ذلك المعنى مقترنا بما يدل على كونه مجازيا والا فيكون حكم ذلك
اللفظ مثل ما لم يجد له معنى فيلزم الرجوع الى مقتضى القاعدة وان وجد فيه ازيد من معنى واحد فان اقترن
احدها او بعضها بما يدل على كونه مجازا او حقيقة بحسب ما يقتضيه الدليل يحكم في الاخير بكون ما عدا ذلك البعض حقيقة
ان واحدا حذرا من لزوم زيادة الحوادث كما مر او مجازا لكونه خيرا من الاشتراك وبعد ما سيأتي ان تعدد فان لم يقترن
بشيء من المعاني بما ذكر فان كان بينهما قدر مشترك حكم بالاشتراك المعنوي وان لم يكن ذلك المعنى المشترك مستعملا فيه حذرا
عن لزوم تعدد الحوادث فان احتمال الاشتراك اللفظي مع انه مرجوح يستلزم حدوث وضعين فصاعدا واحتمال الحقيقة
والمجاز يستلزم حدوث وضع وملاحظة علاقة واحدة فصاعدا بخلاف الاشتراك المعنوي فانه لا يستلزم الا حدوث شيء
واحد وهو الوضع فان استعمال الكلي في الفرد قد يكون على وجه الحقيقة كما مر وصحت القرينة التي يمكن نفيها بالاصل هنا غير
لازم لاحتمال وجود القرينة الحالية الذي هو معلوم وان كان الشك في تعيين افراد لمن القاعدة المؤكدة ذلك كله وكون
الاستعمال المذكور على وجه المجاز ايضا فيما اذا كان الدال واحدا والمدلول واحدا لا يوجب كون حدوث الزائد على وجه
اللزوم والدوام كما لا يخفى فيدور الامر بين اللزوم والحدوث الدائم وغيره والاصل عدم الدوام وان لم يكن بينهما قدر
مشترك حكم بكون احدهما على التعيين حقيقة والباقي مجازا حذرا عن لزوم الزيادة من جهة احتمال كون الموضوع
له غير ما ذكر بسبب كون الاستعمال اعم من الحقيقة وان كان متمكنا من الرجوع الى ازيد من كتاب واحد فيرجع اليهما فان
وجدهما متفقين يكون حكمه حكم الرجوع الى كتاب واحد فيما ذكر وكذا اذا لم يكن في الكتاب الآخر مخالف ولا متفقا
بان لم يكن مشتملا على بيان معنى اللفظ المذكور وان وجدهما مختلفين بان كان احدهما مشتملا على بيان معنى والآخر
بيان معنى آخر من غير ان يكون بينهما قدر مشترك او كان ولكن انتفى احتمال كونه حقيقة فان كان احدهما مقترنا
بما يدل على كونه حقيقة دون الآخر لم يحكم بكون الآخر مجازا وان لم يشتمل على ما يدل عليه كونه خيرا من الاشتراك لندرته
حتى اجاله بعض والظن يلحق الشيء بالاعم الاغلب وان كان احدهما مقترنا بما يدل على كونه مجازا دون الآخر حكم بكون
ذلك الآخر حقيقة وان لم يشتمل على ما يدل عليه حذرا عليه حذرا من لزوم زيادة الحوادث من جهة احتمال كون الموضوع
له غيرها وان لم يكن شيء مقترنا بما يدل على كونه حقيقة او مجازا فمع ترجيح احدهما بالمرجح يكون حكمه كما مر ومع عدمه

فلابد من التوقف في التعيين والحكم بكون احدهما لا على التعيين حقيقة والآخر مجازا وان كان كلاهما مقترنين
بما يدل على كونها حقيقة كان قال بعضهم انه موضوع لذا والآخر انه موضوع لذاك فلابد اما ان يمكن الجمع بينهما
بان يحمل على تعدد الوضع بالاشتراك او بالنقل او لا فعلى الاول ففي وجوب الجمع اشكال من اولويته على القطع او اصالة
الاشتراك والنقل ولعل الثاني اولى وعلى الثاني فان كان التعارض بينهما تعارض تباين كما كان يقول احدهم
الامر حقيقة في الوجوب والآخر انه حقيقة في الندب خاصة فلابد من الرجوع الى المرجحات المورثة لقوة الظن
ككثرة الناقل وعدالته وكثرة تتبعه في كلام العرب وممارسته لفنون الادب وغلبة ضبطه وقلة خلطه
بين الحقيقة والمجاز وقرب عهده من العرب العرباء وعربيته وكثرة احتياطه واعتناء العلماء بكتبه ونحو ذلك فان وجد
والا فلابد من التوقف في مقام الاجتهاد اللفظي والرجوع الى الاصول في مقام الاجتهاد الحكمي وان كان بينهما تعارض
عموم وخصوص مطلق كما في لفظ الواو فان كثيرا من اهل الخبرة يقولون انها للجمع المطلق وبعضهم يقول انها للجمع مع الترتيب
ولفظ الصعيد فان معظمهم يقول انه لمطلق وجه الارض وبعضهم يقول انه لخصوص التراب او كان بينهما
تعارض عموم وخصوص من وجه في لفظ الغناء فقد قال بعضهم انه الصوت المطرب وقال بعضهم انه ترجيع
الصوت فيعمل بالمرجح ان كان والا ففي لزوم التوقف او اختيار العام في الاول فيقال الصعيد مطلق
وجه الارض لتقدم المثبت على النافي والامر الجامع بين القولين في الثاني فيقال
الغناء هو الصوت الذي فيه ترجيع او طرب لكون مدعي الخاص نافيا والعام مثبتا او
حمل العام على الخاص في الاول فيقال الصعيد التراب والجمع بين العمومين في الثاني فيقال
الغناء ترجيع الصوت المطرب كما في تعارض الاخبار بناء على انهما من باب واحد لكونهما
متضمنين لبيان قول من يعتبر قوله اوجه والمحكي عن العلامة والمحقق الثاني الذكر
هو الثاني ولكنه ضعيف بمنع كون التعارض المذكور من باب المثبت والنافي لادعاء
كل خلاف ما يدعيه الآخر فان القائل بان الواو للجمع يدعي انه موضوع بحيث لو
استعمل في غيره ولو في افراده من باب كون الدال واحدا والمدلول متعددا لكان
مجازا نعم يلزمه نفي كونه للجمع المطلق للترتيب يدعي انه موضوع له بحيث لو استعمل
في غيره ولو في الجمع المط كان مجازا نعم يلزمه نفي كونه للجمع المطلق من حيث هو مطلق
والحاصل ان كلا في بعض وجدان لعدم ليس مؤخرا عن المثبت وان المؤخر هو الثاني بمعنى عدم الوجدان و
ضعف الاخير ايضا بانه خلاف اتفاق القوم على الظاهر من سيرتهم وبامكان الفرق بان حمل المطلق على
المقيد مثلا في الاخبار ليس الا لاجل صدور الخبرين لبيان رضى من المعصوم ع وعدم جواز التناقض

التنافض فى كلام فلا بد من الجمع وهو اولى وهذا غير جار فى نحو هذا المقام لامكان فرض صدور النقلين عن العرب
مع جواز الخطأ على الناقلين اذ لا دليل على اصالة عدم الخطأ بل الظاهر الخطأ فى مورد الجمع مع عدم الدليل على اولوية
طرح الماكالاحيوا فنه وبالجملة فالتوقف يلاحظ الا اذا كان النفى بمعنى عدم الوجدان او لم يعلم كونه بمعنى وجدان العدم فان
قلت ان اهل اللغة خلطوا بين المعانى الحقيقية والمجازية بحيث يصعب الفرق بينهما غالبا فكيف يحصل التعارض
قلت المراد بيان حال ما اذا حصل التعارض بالتصريح ونحوه كما يتفق احيانا ظاهرا بل قد يقال ان الظاهر انهم متى قالوا
اسم لكذا فانما يعنون به الحقيقة واذا قالوا قد يقال لكذا وقد يطلق على كذا او جاء او يسمى لكذا فانما يعنون المجاز وانما
اوانما يذكرونه فى العنوان مقدما على غيره هو المعنى الحقيقى لبعد تقديم المجاز فى الذكر وبعد كون الجميع مجازات وبعد عدم
ظهور الحقيقة عنده وكون المتقدم مجازا ثم يتأخر هو فقوى وان كان فى تعيينه نظر ويظهر مما ذكرنا الحكم فيما اذا وجدنا
الكتب بين متفقين من جهة ومختلفين من اخرى كما اذا كان كل منهما مشتملا على ذكر معنى وكان الآخر مشتملا
على معنى آخر لم يشتمل الآخر عليه ومن هذا ظهر ايضا عدم جواز الاقتصار على كتاب او كتابين
مع التمكن من الرجوع الى ازيد عقلا وشرعا كما قال الفاضل فى شرح القواعد وقال ولا يضر الاقتصار فى
الاحوال الى الرجوع الى الكتب المتعددة فى العلوم المذكورة يعنى العلوم العربية بل لا بد من تتبع الكتب بحيث
يحصل العلم العادى او الظن بحد ما تردد فيه ولا يقتصر على كتاب او كتابين كما ترى كثيرا من الفقهاء
يقتصرون فى المسئلة اللغوية على الصحاح وحده والنحوية على المفصل وكتاب سيبويه ولا بد مع ذلك من
التمهر والاقتدار الكامل والملكة القوية التى لا يحتاج فى اكثرها الى الكتب والا لم يعتمد على فهم انتهى ولعل مراده
المنع من الاقتصار المذكور مع التمكن فى الازيد اذ لا وجه لغيره كما لا يخفى واما اشتراط التمهر على الوجه المذكور
فلا دليل فى الاصل عليه نعم لا بد له من التمهر على وجه يحصل له من الاطمينان بعد الرجوع حتى يعتمد على فهمه
الا ان يقال ان صاحب التمهر على هذا الوجه ايضا غير محتاج فى اكثر ما يندفع به الى جهة الى الكتب وبالجملة لا بد
من ملاحظة عدم فوات دين المقدمة اعنى الفقه بسبب صرف العمر فيما يحتاج اليه فى مسائل الفقه نعم اذا امكن
تحصيل المهارة الكاملة ونحوها مانعا عن تحصيل المقصود الاصلى فلا ريب انه اولى والحاصل ان الضرورى
حد التوسط فالمفرط لكن لا يستقدر الى نحو العلوم العربية بعدم المبالاة غير داخل فى القائد والمفرط
من رفض للوجه الباطل انه استلزام ذلك فوات عمره الى ما منه فى حجية الحديث لا لاثبات الوضع وعدم
اعلم انه اذا ورد خبر عن المعصوم دال على كون اللفظ موضوعا لمعنى فحينئذ كونه حجة اذا افاد الظن ويقدم على غيره اذا كان اقوى
بان كان المخبر عدلا لاستناده الى معصوم وكون ظن الى صدق من كلام اهل الخبرة ظنا مخصوصا قام عليه الدليل القطعى
على وجه الاطلاق حتى فى نحو المقام ممنوع ولكن فى النفس بعد شيء فاذا ورد عنه ع ما له اعتماد لبيان احدهما فى معنى اللغة

وما نحن فيه لما كان الحكم الشرعي كوجوب الاذان وما فوقه مباحة للاجتهاد كونه المراد بلغ الوضع وكون المقصود بيان ترتيب الفضيلة عليه
كما في الجماعة فهل اللازم هو الحمل على الاول كما هو الظاهر من اللفظ او الثاني كما عن الاكثر او الحكم بالاجمال كما عن الغزالي وجماعة
لمكان الاحتمال اشكال ولكن الثاني اوجه لان مقتضى وظيفة الشارع ونوابه محض فالحمل على الاول قد يستلزم النقل
كما اذا علم كون معناه اللغوي الاصلي مغايرا له والحمل على الثاني يستلزم التجوز وهو اولى وقد يستلزم الاول التأكيد
كما اذا كان موافقا لما علم كونه معنا لغويا مع ان الحمل على الثاني تأسيس فهو اولى وقد يستلزم الاول الى لغة لعرف المتشرعة
كما في قوله الطواف بالبيت صلاة فيكون الثاني اولى واحتمال كون الوضع في خصوص زمان الشارع بعيد السادسة
في حجية اجماع الامامية في اثبات الوضع وعدمها وذلك كما حكي عن جماعة انهم ادعوا الاجماع على كون المشتق موضوعا للمعنى الاعم
الشامل للحال والماضي فعلى تقديره ذلك حجة وان وجد فرقه فالظاهر ام لا وجهان من جهة كشفه عن قول المعصوم ع الذي هو حجة
في الاحكام وغيرها لامتناع الخطأ في حقه كما يدل على كون الامر للوجوب في الشريعة بسبب الاجماع وثبوت الحقيقة الشرعية
عن علم الهدى وابن زهرة ومن اختصاص الكشف بمحل الاجماع وهو الاحكام الشرعية من الاصولية والفرعية فلا حجية
ما لا يناط به كالمسائل اللغوية فان المناط فيها وضع الواضع فالامامية بالنسبة اليه كسائر فرق المخالفين في عدم كشف
اتفاقهم عن وضع الواضع ومن يعتبر وضعه مع نفي المخالفين كاتفاق جماعة من الفقهاء على حكم شرعي مع مخالفة
الباقين او عدم وفاقهم لانهم المرجع في الاول دون الثانية فلا بد فيها من اتفاق جميع ارباب اللغة ولا يكفي
اعتبار فرقة خاصة كالامامية والبابية وغيرها ولكن الاول اوجه اما في الاوضاع الشرعية فواضح لان مدركها
المتشرعة عند الكشف عن المأخذ واما في الاوضاع اللغوية فلان اتفاقهم في المسئلة اللغوية اذا كشف عن اعتقاد المعصوم
كون اللفظ موضوعا في اللغة للمعنى المخصوص لا بد من اعتباره لامتناع الخطأ عنه وكون قوله حجة في جميع الامور
من الوحي والفريش والادعاء والاسماء وغير ذلك من الاشياء لاستحالة الكذب والسهو والخطأ كما انه اذا كشف عن معتقده
في الحكم الشرعي يكون حجة ومثل ذلك اتفاق المسلمين عند كشفه عن كون اللفظ موضوعا لمعنى على معتقده ولكن في تحقق
الاتفاق الكاشف القطعي اشكال لعدم كون وظيفة الشارع ونوابه بيان الاوضاع اللغوية فلا يتحقق حدس صائب
على ذلك منهم والكشف عن الرضا ع لا يدل القول في غاية الاشكال لعدم دليل على ردع الرضا عند الاتفاق الكلامي المستلزم
الاتفاق في وضع اللفظ والحكم بالجملة وقلنا بوجوب الردع للمعصوم من باب اللطف الواجب نعم بالنسبة الى
الاوضاع الشرعية او المتشرعة في الالفاظ الباقية على حقايقها اللغوية ولو كان على وجه التجوز لا اشكال واثبات
الوضع اللغوي في الصورة الاخيرة من جهة لزوم المرادف الاصالة في النقل والتجوز لا وجه له فان ذلك
معارض بالنسبة الى المعنى الذي يراد به يدعيه المخالف كما هو المفروض نعم انه لو جازية فيه كان اثبات الوضع بما ذكر
وجيها للاصل الاصولي كما مر وكذا اذا علم انتفاء التجوز في كلام المعصوم ع وانتفاء النقل بالنسبة الى جميع الازمان

اتفاق

في اكرمن

في الوضع الواحد ولكن حصوله محل اشكال وهل الاجماع المنقول بخبر العدل في المسئلة اللغوية حجة كما في المسئلة
الشرعية ام لا قولان الاقرب هو الثاني لعدم دليل على حجية مطلق الظن في الاصول كما سيأتي انشاء الله تعالى خلافا للبعض
حيث استقرب الاول تمسكا بما يأتي من الدليل في المقامين فتأمل نعم ان كان الاجماع من اهل الخبرة يكون معتبرا لحجية قولهم
المعتبر بالنسبة الى الاخبار عن الواضع لا ما اذا كان من اجتهاداتهم ولكن الكلام في وجود اهل الخبرة كاحد
من العلماء ادعى الاجماع ولا دليل على اعتباره الا اصالة حجية الظن ونحو ذلك السابعة في حجية الشهرة
وعدمها في المسئلة اللغوية بيانه انه اذا ذهب معظم علماء النحو او الصرف او البيان او الاصول في المسئلة اللغوية
الى قول ولم يكن هناك دليل على قولهم ولا على خلافه وهل يكون مجرد هذه الشهرة حجة ام لا قولان الاول ان
الشهرة حجة والثاني عدمها دليل الاول انها تفيد الظن والاصل فيه الحجية ويؤيده نحو ما دل على حجية الشهرة في المسائل الفقهية
وظهور عدم القائل بالفصل بين الامرين وعدم جواز مزية الفرع على الاصل وفيه ان المراد ان كان حجية قول اكثر
اهل الخبرة فليس فيه كلام فان قول اهل الخبرة حجة ولو لم يبلغ درجة الشهرة وفي صورة حصول الشهرة يكون هي مرجحة
لا حجة كما هو المدعى وان المراد حجية قول الاكثر من غير اهل الخبرة من باب اصالة حجية المظنة كما هو الظاهر فمع عدم الدليل
على ذلك الاصل مضافا الى كونها معارضة بالظن الى حصول الشهرة على عدم حجية الشهرة في المسئلة اللغوية وهذا لو لم
يكن اقوى لاحتمال عدم الخلاف في عدم حجيتها فيها فيلزم من حجيتها عدم حجيتها فلا اقل من التساوي الموجب للتوقف
الموجب لعدم الحكم بالحجية اللهم الا ان يمنع الشهرة على عدم الحجية بل يقال ان عدم تمسك القوم بها لعله من جهة ارسال عدم
الحجية على سبيل الاقتصار في الباب لظهوره في عدم الحجية وهذا الاعتقاد اقل الحاصل من الشهرة المحققة على وجه الترجيح ان يقال ان القائلين
في نفس المسئلة اذا كانوا اكثر عددا من القائلين بعدم حجية الشهرة يكون الظن الحاصل من الاولين اقوى فيلزم
ترجيحه كما اذا انعكس الامر فالاصل اعتبار الشهرة في المسائل اللغوية الا ان يمنع مانع ولكن لا يخفى ان ما ذكر يكون
موجبا للتزلزل المقتضي لاضمحلال الظن واستقلاله ولو سلم عدمه فالاصل قد ينعكس مع ان اصالة
حجية المظنة لا دليل عليها كما اشرنا اليه وسيأتي بيانه انشاء الله فالاصل عدم اعتبار الشهرة الا اذا قام الدليل
على الاعتبار الثامنة في ان الاصل في الاجماع على لزوم حمل العام على الخاص ونحوه من المسائل اللغوية كما في
بعض هو الحجية ام لا اعلم انه قد حكي عن بعض الاصحاب دعوى الاجماع في مسئلة تعارض العام والخاص نحو قوله
اكرم العلماء ولا تكرم زيد العالم على لزوم حمل العام على الخاص فهل الاصل فيه الحجية ام لا وجهان من كون هذه
المسئلة من المسائل اللغوية لا الشرعية التي يكون الاجماع هناك كاشفا عن حكم المعصوم فيها وان امكن ارجاعها
الى الشرعية من جهة ان كل ما ثبت كونه في اللغة على وجه يجب العمل به في استنباط الاحكام الشرعية للبراهين
القطعية عليه الا ان هذا القدر لا يجعل المسئلة فقهية حتى يعتبر فيها ما يعتبر في المسائل الشرعية ومن ان المناط هو الكشف

المقدار

عن الواقع وبعد كشف الاجماع عن قول المعصوم يكشف الواقع لاستحالة الخطأ في احكامهم اياما كان كما مرت اليه الاشارة
وهذا هو الاوجه لانهم كما كانوا مبينين الاحكام الشرعية كذلك كانوا مبينين لبعض المسائل اللغوية التي كانت موقوفا
عليها لاستفادة الاحكام الشرعية كاستفادة التبعيض من كلمة من مثلا وارادة غير ذوي العقول من كلمة ما
ونحو ذلك من بيان احكام اللفظ ودلالته كما لا يخفى على من تتبع الاخبار نعم ذلك البيان كان تبعيا ولا يقتضي
ذلك عدم الاعتناء بما يكشف عن بيانهم فبعد الكشف لا بد من الاعتناء والاعتبار بل عدمه كيف يكون
يكون مصيرا اهله الى النار نعم لو قيل ان عدم كون ذلك وظيفتهم يقتضي عدم الكشف كان له وجه ولكنه نزاع موضوعي عن
مع ان بناء بعض تلك المسائل من باب التبعية وظيفتهم ايضا فاذا انعقد الاجماع المفيد للعلم وجب الاتباع وتوهم
كون مستند حجية الاجماع هو الادلة السمعية كقوله لا تجتمع امتي على الخطاء وما تقرر في الكلام من وجوب نصب الامام
الحافظ للشريعة الرادع للناس عن اتفاقهم على الخطاء ومقتضاه لعدم الدليل على اعتباره هنا فاسد لان
الخطاء هم الحد سيتي ان الخطاء في المبنى لا يستلزم الخطاء في البناء فيلزم الردع عنه مع ان المستند دليل عقلي لا يجوز
فيه التخصيص كما اشرنا اليه واعتبار الاجماع الظني هنا مبني على اصالة حجية الظن مطلقا فمن قال بعدمها كذلك معنى في
الى كونه من بعض الظنون وهي لا يقول به كما هو المأثور لا يعتبره فالاصل هو حجية الاجماع القطعي في المسئلة اللغوية
ايضا دون الظني على الاصح التاسعة في حجية مفهوم الوصف لقول اهل اللغة على ان التوصيف الفلاني
يدل على انتفاء الحكم عند انتفاء الوصف ام لا اعلم انه تمسك بعض العلماء بقول ابي عبيدة وهو من اهل اللغة وقال ان
هذا الشيء فهم من قول النبي لي الواجد يحل عقوبته وعرضه ان لي الواجد لا يحل عقوبته وعرضه فذلك يدل على
اللغة حجية مفهوم الوصف من جهة انه اهل الخبرة وقوله حجة بناء على ان الاصل فيما يقوله اللغوي فيه كونه من الاجتهاد حتى
يقال ان اجتهادات اهل الخبرة ليست بحجة بل اخبارهم كما ان الاصل بالغلبة في قول الفقيه كونه بالعكس او بناء على اتفاق
قولهم الظني ولو كان من اجتهاداتهم والاصل في الظن هو الحجية مطلقا كما هو مختار المصنف واما الظن الحاصل من قول
الفقيه في تلك المسئلة فهو خارج من الاصل بالاجماع وهذا هو ظاهر كلام البعض ولكن الحق خلافه وفاقا للعلامة
مع ان قوله يدل ظاهرا على انه ذكر ما فهمه لا ان وضع اللفظ لذلك فهمه غير حجة ولو افاد الظن لعدم الدليل
على حجية الظن المطلق قوله لان فيه التفهيم ولعدم فوات حكمة الوضع ايضا لان ما ذا الغرض وغير ذلك مما يدل على
اصالة الحقيقة عند التجرد عن القرينة قوله واما اذا استعمل اعلم انهم اختلفوا في ان الاستعمال هل هو دليل الحقيقة
ام لا فهنا مقامين الاول ان مجرد الاستعمال من علائم الحقيقة وكواشفها ام لا فقول لا الاول انه اذا استعمل
اللفظ في معنى ولم يعلم انه معنى حقيقي او مجازي فيحكم بانه المعنى الحقيقي بمجرد الاستعمال فيكون علامة لها و
هو المحكي عن علم الهدى وابن زهرة بل قد يمكن استظهاره من جماعة من الاصوليين الثاني انه لا يجوز بل يجب

التوقف

التوقف فلا يكون الاستعمال علامة للحقيقة وهو المشهور المحكي عنهم الثاني ان اللفظ المستعمل في معنى هل الاصل فيه كونه حقيقة وموضوعا
له ام لا والكلام هنا ايضا في مقامين الاول ان اللفظ المتحد المعنى الاصل فيه الحقيقة ام لا الثالث ان الاصل في المتعدد المعنى
ما هو وفي كل من تلك المقامات الثلث نزاع وخلاف فلا بد من تشخيص كل منها لئلا يلزم الخلط والالتباس بينها كما في
الامر ووقع الاشتباه لكثير منهم المص والتنقيح في هذا المقام هو ان الاصحاب تارة يقولون ان الاستعمال اعم من الحقيقة
والمجاز وجنس لهما لكونه ماخوذا في تعريف كل منهما ولا يخفى ان هذا الكلام في مقابلة من يقول بان مجرد الاستعمال امارة
للحقيقة ودليل له وعلى هذا لا فرق بين وحدة المعنى وتعدده في عدم كون الاستعمال بنفسه دليلا لها بل السيد ايضا معترف
بذلك اذ لا ينافي في كون هذا كون الاستعمال دليلا لها من جهة حيث اصالة يعني الظاهر والغالب او من جهة قاعدة اخرى
وتارة يقولون ان الاصل كون الاستعمال دليلا للحقيقة وهذا في مقابل من يدعي السالبة الكلية وان الاستعمال لا يكون دليلا
لها لا بنفسه ولا بمعونة كونه اصلا لكون بقول بالتوقف في صورة وحدة المستعمل فيه او بالمجاز وتارة يقولون ان اللفظ ا
ان اللفظ المستعمل في معنى واحد الاصل فيه الحقيقة لا في صورة تعدد المعنى وهذا المعنى في مقابل السيد اذ ذهب الى
اصالة كون الاستعمال دليلا للحقيقة مطلقا حتى في صورة تعدد المعنى ايضا فقد ظهر مما ذكر ان كلا من هذه الاقوال له مقام دون
مقام الاخر ولا منافاة بينها والمص لما جمع بين الاقوال في مقام واحد وقع المزج والخلط بينهما فتدبر قوله المشهور
الاخير هذا ناظر الى قول الاول وهذا لا ينافي في كون المشهور في صورة وحدة المعنى الحمل على الحقيقة من جهة دليل
اخر وفي صورة تعدد المعنى الحكم بكون واحد منها حقيقة والباقي مجازا مع ان هذا ايضا يتوقف على التوقف في مقام ٣ يرجع الى التوقف
العمل والفقاهة فتدبر ثم يرد على المص انه لا وجه للتفصيل والتفرقة بين صورتي وحدة المعنى وتعدده ان كان
النظر الى مجرد الاستعمال والا فلا وجه للحكم بان المشهور الاخير على الاطلاق وبالجملة عبارة المص هنا لا تخلو عن دغدغة
وتزلزل فتدبر قوله ويترتب على ذلك ردم وهذا الكلام التفريع مما لا محصل له اذ الكلام فيما اذا انتفى علائم الحقيقة وحصل
العجز عن اعمالها قوله ورد بمنع استلزام ذلك المنع انه لا يمتنع ان يوضع اللفظ لمعنى ولا يستعمل فيه بل
فيما يناسبه ولا يلزم خلو الوضع عن الفائدة فان التجوز ايضا من فوائد الوضع وهو حاصل مع ان الوضع لغاية
الاستلزام حصولها اذ لا يترتب ما يقصد من شيء عليه بحسب الاتفاق او لحصول مانع كما في الفاظ الرحمن
والالفاظ المنسلخة عن الزمان على تقدير كونها موضوعة لمعان لم يستعمل فيها اصلا فهو ليس من هذا القبيل
لعدم القطع بانتفاء الاستعمال في تلك الامثلة كما ان رأي المص بل لا نقطع بكونها في معانيها المستعملة فيها
مجازات لاحتمال النقل بالوضع التخصيصي فتدبر قوله فيتصور على وجهين ومحصل ما ذكره في طي تلك الوجوه
هو ان المجهول اما هو نفس الوضع كما اذا تعددت المعاني وكان اللفظ حقيقة في احدها ولا يعلم حال ا
الباقي فالشك هنا في اصل الوضع او خصوص الموضوع له كان يعلم ان اللفظ موضوع لمعنى ولحصيل الشك

فالشك

في تعيين ذلك فان الوضع في الجملة معلوم هنا الا ان الجهالة فيه متحقق ايضا بالنسبة الى تعيين الموضوع واما الجهل بالوضع مطلقا فهو
غير متصور مع استعمال اللفظ اذ اللفظ المهمل لا يجوز استعماله الا تمثيلا ثم **قوله** ولا غير معين بمعنى انه لا يعلم كونه مستعملا فيه ايضا
وكونه معنا حقيقيا في الجملة كما في القسم الثاني لا ان الجهالة بنفس اللفظ الوضع فرضنا ورد وليس المراد منه اتحاد المعنى المستعمل فيه ان يستعمل
اللفظ في معنى واحد لا غير لا حقيقة ولا مجازا حتى يبعد ان وجود مثل ذلك في اللغة غير معلوم وما ورد بل المراد منه ان يكون المعنى الذي يحتمل
كونه موضوعا له للفظ استعمل فيه واحدا سواء استعمل في غيره مجازا ولم يستعمل في غيره اصلا وهذا كثير في اللغة جدا **قوله** فهل
يحكم بمجرد وهذا القسم قد وجد فيه كلا الاصلين اعني الاصل في الاستعمال الحقيقة وان الاستعمال اعم من الحقيقة والمجاز لان
شرط الحكم بالمعنى الاول الاصل هو العلم بالوضع في الجملة وشرط الحكم بالمعنى الثاني هو عدم العلم بالمعنى الموضوع له ايضا بعينه وكل
منهما متحقق في هذا القسم فمقتضى الاصل الاولى هو ان يكون المراد من اللفظ معناه الحقيقي الذي وضع اللفظ
له لوجود شرطه وهو العلم بثبوت الوضع في نفس الامر مع وحدة المستعمل فيه يتعين الموضوع له قطعا وليس هذا
الاصل الا لو كان المستعمل هو الموضوع له فان قلت العلم بالمراد مقتضى القرينة وهي هذا الاصل اذ مجرد العلم بالوضع لا يستلزم
تعيين المراد بل لا بد من انضمام هذه القاعدة حتى يحكم بتعيين المراد فيلزم توقف اللفظ على القرينة في الدلالة على المعنى
الحقيقي ايضا مثل المجاز قلت هذا ليس من جهة الدلالة بل لرفع الاجمال الظاهري للمراد كما في المشترك مع ان كلا من الوضع
والقرينة علاقة موجبة العلم بالمراد ولا ريب في اجتماعهما في شيء واحد فان المهم تواردا العلل من اجتماع الامارات
ولا يتوهم ان هذين الاصلين متنافيان النظر الى القول بان الاصل في الاستعمال الحقيقة ينافي القول بان الاستعمال اعم لانا نقول
بعد التعمق ومعرفة حقيقة الحال يرتفع الاشكال فان القائل بهذا الاصل انما يكون بالنسبة الى الالفاظ التي علم ما وضعت
له واستعملت فيه من غير بيان ان المستعمل فيه هو الموضوع له او غيره فيحكم بان المستعمل فيه والمراد هو الموضوع له المعلوم
والقاعدة الثانية انما تكون بالنسبة الى لفظ علم ما استعمل هو فيه ولكن لم يعلم ان الموضوع ما هو وهو هذا المعنى المستعمل فيه
او غيره ومنها ان الاستعمال اعم من الحقيقة فمراد من استدل بان العرب اذا استعملوا اللفظ في المعنى الواحد ولا يدل لونا على انهم
متجوزون قطعا بانه حقيقة فيه ان حصول القطع في الصورة الاولى فهو خارج عن محل النزاع لانها انما تكون بعد
العلم بالموضوع لا الجهل بالمستعمل فيه وان كان حصوله في الصورة الثانية فهو مصادرة بينة لانه اول المسئلة مع ان
قياس المعنيين بالمعنى الواحد فاسد لبطلان اصل القياس فيما في اللغة خصوصا مع الفارق كما فيما نحن فيه
فان المعنى الواحد لعله مما يمكن اثبات كونه حقيقيا من جهة انه لولاه لزم زيادة الحوادث بخلاف ما قلنا به فانه لا يلزم
في الاحداث الوضع فقط واما المعنيين فلا يجري فيهما هذا الاصل ثم هذا مفصل ما اجملناه سابقا **قوله** والثاني
انا نعلم وتفصيل الكلام في تفصيل هذا المقام اذا تعدد المعنى المعنى المستعمل فيه للفظ فلا يخلو اما ان يعلم ثبوت الوضع فيه
من الخارج في الجملة لا من جهة الاستلزام وان الاستعمال لا يتحقق بدون الوضع مطلقا ام لا وعلى الاول اما

انا نعلم

يعلم

ان يعلم انه متحد او متعدد و على كل منهما اما ان يعلم انه عين المستعمل فيه او كونه داخلا فى المعانى المستعملة او لم يعلم شيئا شيئا منهما و على الاول فالثانى كليهما اما ان يعلم بعينه او اجمالا و على الاول من الاول اما ان يعلم كونه لا بشرط او بشرط لا او بشرط شيء او لم يعلم شيء منها و كذا على الثانى منه و على الاول من الثانى اما ان يعلم انه تمام الموضوع له او جزئه او لم يعلم شيء منها و على الاول اما ان يكون الاستعمال فى كل منهما بكيفية واحدة ام لا و الى غير ذلك اذ قد تتفاوت الاحكام بسبب تلك الاقسام فلا بد من التامل التام حتى يتضح المرام و تنكشف الظلام و يرتفع الغمام اذ لا يظهر الرمز الاقسام من كلام المص قوله ام لا

او فرد و يتصور ذلك على قسمين لانهما ان يعلم ان المعنى الحقيقى هو هذا الكلى و لكن لا يعلم انه هل يصدق على هذا الشيء الجزئى ام لا فالنسبة الى الجلاب فالشك منه من جهة حالة الصدق لا من جهة جهالة المعنى الحقيقى و الثانى ان الشك فى الفردية فى جهة جهالة المعنى الحقيقى لا الصدق بان نعلم ان المعنى الحقيقى هو هذا حتى يكون المستعمل فيه فردا من افراده او غيره حتى لا يكون فردا له و اما الصدق فمعلوم و الظاهر من كلام المص هو الثانى كما يظهر من المثال الاتى نعم لا يتصور هذا الشك فى صورة العلم بالموضوع له بعينه الا بالمعنى الاول او بمعنى ان المراد ما يقابل الفردية بمعنى غير فرد لا ما يقابل الحقيقة لان استعمال العام فى الخاص قد يكون مجازا ايضا و ايضا عدم الفردية لا يستلزم المجازية كما يشهد به قوله بالنسبة اليه فتأمل قوله و المشهور على التوقف و فيه ان هذا على تقدير التسليم فيما اذا لم يوجد قدر مشترك بين المستعملين فيهما و اما فى صورة وجدانه وجوده و احتمال كونه موضوعا له فلا لان بناء المشهور ح لعله ليس التوقف بل على الحكم بكون الموضوع هو العام لا الخاص لرجحان الحقيقة المتقدم على المجاز الدايمى لان استعمال العام فى الخصوص حينئذ قد يكون حقيقة بخلاف استعمال الخاص فى العام سيما فيما اذا علم استعمال اللفظ فى العام كما فى المثال المذكور فيرجع الى صورة العلم بان الموضوع له هو العام فيكون الفردية ثابتة و كان السيد يلحقها بالحقيقة و كذلك المشهور و لا فرق بينهم من هذه الجهة و ان كان فرق فى صورة ثبوت الاستعمال و العلم بعدم الفردية او عدم الاستعمال فى القدر المشترك فتأمل قوله اما اذا استعمل لفظ فى معنى و قال فى الحاشية يعنى لما صدرنا الكلام بقولنا و اما اذا استعمل لفظ فى معنى او معان و لم يعلم الموضوع له ثم قسمنا على اقسام اربعة لا يجرى التردد الى كل قسم من الاقسام فى بعضها عرفت ان الترديد ناظر الى المجموع الاقسام لا كل واحد منها فان كون المعنى واحدا لا يتصور فى بعض الاول من الوجوه الاربعة و لكن مع فرض اتحاد المستعمل فيه المعلوم و باقى الاقسام لا يمكن التعدد فى المستعمل فيه سواء كان معلوما او مجهولا و قد عرفت ايضا ان المراد بالمعنى و المعانى ما اذا و انه ليس تصوير تعدد المعنى منحصرا فى الاشتراك اللفظى و الحقيقة و المجاز بل يتصور التعدد بالنسبة الى الكلى و الفرد و ان كان الاستعمال ح هو الاستعمال فى نفس الكلى ايضا فالاستعمال فى المعنى فيه انما يتحقق بتعدد الاعتبارين و قد يحصل التعدد لجهة ان كون المستعمل فيه بغير الموضوع له مع الاستعمال فيه ايضا فقد يكون التعدد فيه ايضا اعتبارا انتهى و فيه نظر لان مبنى ما ذكر على كون الوحدة وحدة نفس الامرية

و على ٢ اما ان يكون بليه و بين معنى اخر قدر مشترك ام لا و على الاول اما ان يعلم استعماله فيه ام لا و على الثانى اما ان لا يكون صح

اذا بلغ القلم من هنا ... الكلام و تنقيح الكلام ... و تم العصر و الحمد ... منه

ححول ٢

الوضع
وعلى ان الامر مستلزم للاستعمال وكل منهما محكم اما الاول فلان المراد كونه واحدا بمقتضى التتبع والاستقراء
وهو لا ينافي ثبوت مستعمل فيه آخر في نفس الامر لان عدم الوجدان لا يدل على عدم الوجود كما عرفت
المص ايض سابقا فعلى هذا نقول ان كلا من الاقسام الاربعة يجري في صورة المستعمل فيه ايض وان قلنا
ان الشك في جميعها بالنسبة الى المعنى الحقيقي لا لمجرد الموضوع له ولا اختصاص له بالوجه الاول اما جريان
الوجه الاول والثاني فظ لان مجرد احتمال التعدد لا ينافي ظهور الوحدة وان كان منافيا للوحدة الواقعية
والا فيتصور وحدة المعنى في الوجه الاول ايض اذ الشك في ان الموضوع له هل هو هذا او غيره ينافي
الوحدة واعتبار ثبوت الاستعمال في الموضوع فيما عدا الوجه الاول وعدمه فيه لمجرد اعتبار وتفكيك
بين الوحدة سلمنا لكن مجرد الاستعمال ايض كاف في حصول المنافاة غير متوقف لان عدم ثبوت الاستعمال
غير ثبوت العدم واما الوجه الثالث فلان الشك في الفردية وجودا وعدما لا ينافي تلك الوحدة
واما عدما فلكونه مجازا والمفروض تعدد المستعمل فيه الحقيقي واما وجودا فلكون الاستعمال في الفرد اعم
من الحقيقة والمجاز سلمنا كونه حقيقة لكن هذا نفس الاستعمال في الكلي والتعدد الاعتباري على ما ذكره
المص انما يوجب تعدد الاستعمال لا تعدد المستعمل فيه سلمنا لكن تعدد المستعمل فيه بحسب وضع واحد
غير تعدده بحسب الوضعين والمراد هو الثاني لا الاول والا فيتصور وحدة المستعمل فيه اصلا
لان المستعمل فيه في كل استعمال غيره في استعمال آخر بحسب الاعتبار واما الوجه الرابع فلان المراد كونه
واحدا كونه كذا ظاهرا وهو لا ينافي احتمال كون المستعمل فيه معنا حقيقيا ايض في الواقع لان احتمال التعدد لا
يستلزم التعدد حقيقة حتى ينافي الوحدة الظاهرة نعم لو ثبت كون المستعمل فيه الحقيقي واحدا في الواقع لشرط
لا نح لا ينافي ذلك الاحتمال ايض لان امكان التعدد ايض ينافي الوحدة الحقيقية هذا كله على تقدير اعتبار وحدة
المستعمل فيه الحقيقي واما اذا فرض وحدة المستعمل فيه مطلقا فالحق كما ذكره لكن يرد عليه ح ان الوجه الاول
ايض لا يجري في صورة الوحدة على القول باستلزام المجاز الحقيقة لمجرد الوضع مع ان الوحدة بهذا
المعنى لا يكاد ان توجد في كلام العرب واما الثاني فلما عرفت من منع اعتبار الاستعمال في الموضوع له فلان
مجرد الوضع غير مستلزم له وكذا المجاز ح كما يصح اعتبار الاستعمال فلا وجه لجعل مبنى ما عدا الوجه
الوجه الاول على كون المستعمل فيه وتقرير الوجوه يقتضي ذلك فعلى هذا لا يصح جريان مجموع الوجوه
في صورة وحدة المستعمل فيه ايض وان اعتبر الوحدة مطلقا وحقيقة والحاصل انه لا وجه لاعتبار كون
الموضوع له مستعملا فيه في بعضها دون البعض بل لا بد اما من اعتباره في جميعها او عدم اعتباره في
واحد منها واما التفصيل المذكور والتفكيك في غاية الاستبعاد عنه وركيك جدا **قوله** ويظهر وجهه با

الموضوع له هو

التأمل

بالتأمل وقال في الحاشية وذلك لان قوله الاستعمال اعم وان احتمل الاشتراك المعنوي ولكن قوله المجاز خير من
الاشتراك انما يناسب احتمال الاشتراك اللفظي والتمسك به انما يصح لو تصور ارادة معنى الاشتراك ومعان الحديث الوارد
في تحريم الجميع للخمر وهو خلاف التحقيق بل المفروض فيه انه بعينه مراد الا ما ب من اجراء حكم الخمر في الفقاع
مثلا انه فرد من افراد مطلق الخمر وان هذا مشترك معنوي بينها وبين ساير المسكرات لا انه حقيقة في الفقاع
ايضا لوضع على حدة حتى يصح القول في ترديد ان المجاز خير من الاشتراك وقوله الاطلاق اعم وان كان ملائما للدعاء اسم
لكن مجرد ذلك غير كاف في دفع الاشكال لان ذيل كلامه صريح في الاشتراك اللفظي وهو ليس مراد القوم واما
المراد من قوله والتمسك به انما يحسن فهو ان لفظ الخمر المحكوم عليها بوجوب تحريم الجميع في الاصل مطلق غير مقترن
بالقرينة بمعنى ان المراد منها كل ما يصدق عليها انه مسكر لا فرد دون فرد فلو كان هذا مشتركا لفظيا للزم ارادة معنيي المشترك
معا منه وهو خلاف التحقيق مع ان المفروض هو ارادة معنى كل من اللفظ وهو الاستعمال لا ارادة هذا وذاك معا وحاصله
ان الاشتراك اللفظي مع عدم كونه محتملا راسا لو فرض ذلك لسلم لزم خلاف الفرض اذ يقصد القول بعموم الافراد
القول بأعم
بعد الاشتراك اللفظي كما لا يخفى على المتأمل ويمكن المناقشة فيما ذكره المصنف في توجيه كلام صاحب المدارك بوجه اخر كان
ان هذا القائل لم يحمل كلام القوم على الاشتراك اللفظي بمعنى ان لفظ الخمر موضوع تارة للماء المأخوذ من العنب
وتارة للفقاع حتى يرد عليه انه خلاف مرادهم بل ارادوا ان القول بالاشتراك المعنوي كما هو مرادهم وان الخمر اسم للمسكر الكلي يستلزم الاشتراك
اللفظي ايضا والقول بكونه مجازا في هذا المعنى الكلي خير من الاشتراك وذلك لان كونه حقيقة في المسكر المأخوذ من العنب
مسلم عندهم على زعمه وهما ادرينه فلو كان حقيقة في القدر المشترك ايضا يلزم الاشتراك اذا الملاحظ على ما يعنيه
ليس من جهة كونه مسكرا بل من جهة خصوصية زائدة وكونه اسما لها خصوصا سيما مع عدم العلم بكونه اسما لذلك الفرد المخصوص لكن لما كان يحتمل
كونه اسما للقدر المشترك وكذا يحتمل كونه حقيقة في ذلك الفرد ومجازا في الباقي فالقول بكونه حقيقة في القدر المشترك
يحتمل الاشتراك اللفظي والمجاز خير من هذا المحتمل الذي كالمتيقن والحاصل ان هذا القائل لم يحمل كلام القوم
على الاشتراك اللفظي بل قال بالترديد بمعنى ان مرادهم ان كان الاشتراك المعنوي فالاطلاق اعم وان كان اللفظي
فالمجاز خير من الاشتراك كما يظهر هذا من الجمع بين القولين فتأمل والثاني انه اراد ان المجاز خير من ذلك الاشتراك
المعنوي ايضا لان القول بالاشتراك لا يستلزم ثبوت ذلك الحكم اعني تحريم الجميع في كل مسكر لاحتمال
كونه مخصوصا بالفرد المخصوص ومن احكام المختصة بل الظاهر انه كذلك لانه وارد في خصوص ماء العنب لا
انه من احكام مطلق المسكر حتى يثبت في كل فرد من افراده فلا اقل من التوقف فلا يجوز
الحكم بثبوته في ساير المسكرات بخلاف ما لو قلنا انه مجاز لانه يقتضي اعتبار المشابهة في الاحكام
الظاهرة وجريان حكم المعنى الحقيقي في المجازي ايضا فلا يتوقف هنا نعم هذا التوجيه وان كان قريبا

من مراد جمهور علمائنا لكنه بعيد وخلاف الظاهر من قوله المرتضى حيز من الاشتراك اذ هذا القول صريح في اللفظي فاطلاق ~~قائم~~

ثم اعلم ان ما اورده المصنف يلزم منه حمل هذا القائل في حمل كلامهم على خلاف الظاهر الا ان الجمع بين القولين غير صحيح اذ

بعد هذا الحمل فلا يلزم على المنافاة بين القولين اذ كل منهما يناسب الاشتراك اللفظي فيصح جمعهما معا كما لا يخفى

فتأمل قوله والتفهيم هو الوضع وذلك لان الغرض من وضع اللغات واحداثها هو التوصل بها الى افادة الاغراض

وتفهيم المطالب في المحاورات وتحصيل المقاصد المحتاج اليها في الاستعمالات والدلالة على ما في الضمير بسهولة

وصراحة من دون التجشم بتجوز ونصب قرينة واستعارة ولا استعانة بكناية واشارة وذلك لما لم يحصل الا

بوضع الالفاظ لمعاني مخصوصة فلذا جعلوا منشأ التفهيم والتفهيم على ما يفيد تلك الاغراض باطلاقها منفردة

وهو الوضع لذلك ليحتاج المتكلم في اداء مدعاه الى اكثر من لفظ واحد حتى يفوت ما هو غرضه من افادة مطالبه

بالفور والسرعة ولا يكون الى طلب متوقفا ومتاملا في فهم مراد المتكلم بملاحظة غير الوضع من الدواعي الى رجحه حتى

يحصل التام من العلم الذي هو بناء في حكمة الوضع والغاية المقصودة منه والقول بان هذا اذا كان وقت الحاجة حين

الخطاب ولم يكن وقت الحاجة متاخرا مدفوع بان مقصود المتكلم هو اداء مطلبه حين التكلم فورا وان كان ما يتعلق به غرضه

من العمل متاخرا مدفوع بان مقصود المتكلم هو اداء مطلبه والحاجة على قسمين احدهما تفهيم المطلب وهو المقصد حين

الخطاب يستفيد المخاطب للعمل وتحصيل مقدماته وهذه الحاجة لا تنفك عن الخطاب اصلا والا يلزم اللغو والعبث و

الثاني هو العمل وقد يكون مقصودا بعد الخطاب وقد يكون مطلوبا حين الخطاب والحاصل ان الالفاظ اذا كانت

في ابتداء وضعها منفردة ومجردة عن غير المعاني الحقيقية المتحدة فكان الاصل على ذلك حتى يعلم خلافه تمسكا بالامر

الثابت في حال العقل او الشرع مع بقاء العلة كذا قيل وفيه نظر لانه ان اراد به ان اللفظ حين الوضع لم يكن مقارنا

للقرينة فالاصل بقائه ففيه ان الموضوع متغير جدا لان الالفاظ تركيبها مع امثالها في المحاورات اذ لا يوجد

لفظ استعمل منفردا في كلام العرب اذ الكلام لا يفيد الا بالتركيب وان اراد ان اللفظ لم يكن مقارنا بغير المعنى الحقيقي

حين الوضع فالاصل بقائه ففيه ان هذا مع انه مبني على ثبوت الوضع النوعي لكل لفظ معارض بان اللفظ لم يكن مستعملا في

معناه الحقيقي حين الوضع فالاصل بقائه فان قلت ان الاستعمال متيقن لكن لا يعلم انه في معناه الحقيقي او المجازي

والقول بالمجاز لا يستلزم حدوث شيء لم يعلم ثبوته الا ان فالاصل عدمه قلت ثبوت التجوز ايضا متيقن لمن الثبوت

الاوضاع النوعية في جميع الالفاظ وثبوت الاستعمال في المعاني المجازية في كل لفظ بل الغالب هو المجاز كما يدعيه ابن

جني نعم ثبوت التجوز الشخصي في كل لفظ غير معلوم لكن الوضع الشخصي واما اذا علم استعمال اللفظ في غير معناه

الحقيقي في الجملة في احد استعمالاته فلا وجه للتمسك بالاستصحاب في مورد الشك لزوال الموضوع الا ان يقال ان ثبوت

الموضوع التجوز في هذا الاستعمال غير معلوم فالاصل بقاء اللفظ على حال انفراده لان ثبوت التجوز في نوع الالفاظ

ادق

او فى نوع استعمالات لفظ واحد لا يقتضى ثبوته فى مورد الشك ولا يقال ان اللفظ اذا ثبت التجوز فيه تارة فالاصل بقائه
فى استعمالات أخر لارتفاع الاصل الاولى لانا نقول ان الاصل فيما خالف الاصل الاكتفاء بمورد ثبت فيه المخالفة
واما فيما عداه فلما قرر مع محله مع ان المجازات متعددة متغايرة فلا وجه لاستصحاب مجاز شخصى
فى ساير المجازات واستصحاب نوعه لا يجدى نفعا والحاصل ان الاوضاع الشخصية فى الالفاظ متحققة
والاوضاع النوعية طارية لها ومسبوقة عليها لتوقفها عليها دون العكس فما لم يعلم ثبوت الثانى فالمتيقن المتبع
هو الاول لان الت يقول اولئك المؤمنون مع ان حمل الالفاظ على حقايقها بعيد عن الخطأ وقريب من الانتظام
ورفع الاختلال والاختلاف ولكن لما تشعب الناس وجدوا الاساس فى استعمال الاسم للذوق
الخارجة عن اصل الغرض المتعلق بتفهيم المعانى الحقيقية الكافية فى ادارها فى الضمير من الفصاحة والبلاغة
وغيرها لكم حسن التفنن فى العبارات التى هى اغراض زايدة عن اصل اغراض اصلية التى لا بد منها فى
التفهيم والتفهم لخلاف ذلك لضفافها مع توقفه عليها فى اظهار كمال المتكلم ومحسنات الكلام نعم قد يكون
ذكر كلام فصيح ضروريا كالقران ليكون معجزة للناس اذ المقصود منها ليس مجرد اظهار كمال المتكلم بل ليكون
دليلا للهالكين وسبيلا حقا للسالكين فح كانت الفصاحة مطلوبة لا بد منها مثل الاغراض الاصلية
فلذا اخرجوا الالفاظ عن مواضعها لغيرها واستباق الالفاظ باستعمال بالتجوز اعتمادا على القراين الحالية
والمقالية حتى ادعى لذلك الحدوث معان جديدة للالفاظ مع نفاد معانيها الاصلية او هجرها فلذا
احتيج الى الاستعانة بالعلايم فى تشخيص الحقيقة والمجاز اذ الدلالة والقراين قد تكون خفية وقد
تكون القراين الاحوال التى هى فى معرض التى هى فى معرض الزوال وربما سقطت القراين
وكانت فى مكان الاشكال وقد تختلف بحسب اختلاف الازمنة والامكنة واضطر الاصوليون
الى تاسيس اصول وقواعد بها تميز الراجح من المرجوح من المتعارضين من المجازات المخالفات
للاصل لتصرف اللفظ عن المرجوح ويحمل على الراجح وهذا هو السر فى البحث عن تعارض الاحوال
وترجيح بعضها على بعض صور عديدة وهى حاصلة من اعتبار كل اثنين من الاصالات
الجنس اولا وكل ثلثة منها ثانيا وكل اربعة منها ثالثا ومجموع الخمسة رابعا والحاصل من الاول
عشرة اقسام بعد اسقاط المكررات تعارض الاشتراك مع النقل او التخصيص او الاضمار او المجاز
وتعارض النقل مع التخصيص او الاضمار او المجاز وتعارض التخصيص مع الاضمار
او المجاز وتعارض الاضمار مع المجاز والحاصل من الثانى ايضا عشرة اقسام تعارض الاشتراك
مع النقل والتخصيص او الاضمار او المجاز وتعارض النقل مع التخصيص والاضمار او المجاز

وتعارض التخصيص مع الاضمار والمجاز وتعارض الاشتراك مع التخصيص والاضمار او المجاز وتعارض الاشتراك مع الاضمار
والمجاز وتعارض النقل مع الاضمار والمجاز والحاصل من الثالث خمسة اقسام تعارض الاشتراك مع النقل
والتخصيص والاضمار والمجاز وتعارض الاشتراك مع التخصيص والاضمار والمجاز وتعارض الاشتراك مع النقل والاضمار
والمجاز وتعارض النقل مع التخصيص والاضمار والمجاز وتعارض الاشتراك مع النقل والاضمار والمجموع
فالكل ستة وعشرون قسما والواحد وان كان مكررا في الثنائيات والاثنين في الثلاثيات والثلاثة في
الرباعيات ولكن نعدها عن تكرارها الذي اعتبر سقوطه اعني تكرار الاثنين معا والثلاثة جميعا وهكذا فافهم
من دون ان اللفظ هذا اذا كان التعارض بينهما بالنظر الى لفظ واحد كما في قوله تعالى واقيموا الصلوة اذ يدور الامر
في لفظ الصلوة بين كونه منقولا من المعنى اللغوي الى المعنى المستحدث الشرعي وبين كونه مجازا فيه وقد يقع التعارض بينهما بالنظر
الى لفظين في كلامين وقد يحصل التعارض بين المادة والهيئة كما في قوله تعالى وسارعوا الى مغفرة من ربكم واستبقوا الخيرات
فان المسارعة والاستباق يقتضيان كون المامور بالمسارعة اليه موسعا ومقتضى الصيغة كون كل منهما واجبا فلا بد
اما من حمل الصيغة على الندب او حمل المادة على معنى بادر ودع ما هو مجاز لهما ومن هنا يظهر انه قد يتصور التعارض بين فردين
من نوع واحد كالمجازين كما في المثال المذكور وكذا بين فردين من الاشتراك لتعدد عنهما ولكن لما لم يتصور انه
رجحان احدهما على الآخر الا من جهة … والتكافؤ بينهما حتى يبحث عنه اقتصر على بيان تعارض النوعين لتحقق وجه الرجحان
فيما نحن فيه … ان الغرض الاصلي … بيان ان ايها راجح وايها مرجوح وهذا لا يتصور في صورة تعارض الفردين
بل المرجح هنا القرينة … ارجح من الاشتراك والمراد هنا الاشتراك اللفظي واما المعنوي فهو ارجح من المجاز لتقدمه من وجوه
الاول ان القول بالاشتراك المعنوي لا يوجب الا وجود وضع واحد بخلاف القول بالحقيقة والمجاز فان قلت ان
على العكس لاستلزام الاول ثلث من الوضع والمجازية بخلاف الثاني فانه لا يقتضي الا اثنان منها الحقيقة والمجاز قلت
سلمنا لكن هذا اذا كان استعمال الكلي في الفرد بمعنى … واما … لا يكون مجازا كما مر … الثاني ان الكلي اذا استعمل في الفرد
فهو من قبيل التقييد وهو اولى من المجاز وان كثر ذلك وكان المجاز واحدا لانه اقرب منه الحقيقة الى المجاز الاول
الاول لكون الاول مركبا من المعنى الحقيقي وغيره وهو التشخص بخلاف المجاز بل هو اقرب بحسب الاستعمال بل هو الغالب
في الالفاظ الموضوعة لمعنى كلية الاستعمال في الافراد على سبيل التقييد كما يظهر من التتبع والاستقراء وان امكن
استعماله بغير التقييد ايضا كما اذا اطلق لفظ الكلي ويراد به نفس الموجود الى … غير اعتبار وجود هذا الكلي في ضمنه او
نفس التشخص او غيرها ولكن غالب استعماله بعنوان التقييد لا غير او نقول ان تلك الالفاظ مستعملة غالبا في الافراد
تقييدا واستعمالها في المعاني المجازية او نقول ان التقييد في المطلقات اغلب من المجاز للمطلق اذ ما من مطلق الا وقد
قيد في الجملة والثالث ان الاشتراك ابعد من الحقيقة لكونه يستدل بحسب الافراد عند التجرد عن القرينة بخلاف الثاني

حواشى

من المجاز الى الحقيقة

فانه يحمل على الحقيقة خاصة والحق ان الغالب في الالفاظ المستعملة في المعاني التي بينها قدر مشترك قريب هو وضعها
لذلك المعنى المشترك لا لاحد بخصوصه ذكرنا مجازا في الباقي والى هنا ان اكثر المجازات مستلزمة للتقييد دون العكس مثلا
لفظ الاسد الذي يستعمل في الرجل الشجاع يستعمل في فرد من افراده على سبيل التقييد كزيد وهكذا سائر المجازات
والاستعارات والتشبيه البليغ نحو زيد اسد لان قصد القائل منه ادعاء ان زيدا فرد من افراد الاسد مبالغة في دعوى
الشباهة وهو ليس بحقيقة لكونه جاريا على خلاف مقتضى الظاهر فان الظاهر من الحكم كون الموضوع فردا من المحمول حقيقة وهو ههنا
ليس كذا لكن نعم لو استعمل لفظ موضوع لكلي في جزئي آخر مجازا فهو لا يستلزم التقييد لكن الغالب في المجازات هو كونها بعنوان
التقييد فيكون التقييد اصلا بالنسبة الى سائر المجازات لتوقفها عليه دون العكس فتأمل والاوسعية يعني
ان المجاز له انواع عديدة وفيه ان هذا مسلم نوعا واما في مورد التعارض فلا اذ قد لا يتصور فيه الا نوع واحد
دون الاخر فتوسعة المجاز نوعا غير كافية ويحتمل ان يراد بالاوسعية ان كل لفظ له مجازات كثيرة وان كانت من نوع واحد بخلاف المعاني
الحقيقية فانها ليست بهذه المثابة في التوسع وان قلنا بالاشتراك بالنسبة الى اكثر من المعنيين ايضا وفيها ايضا ان هذا انما هو بحسب
النوع واما في لفظ مخصوص شك في كونه حقيقة او مجازا فلا لان هذا التشكيك بالنسبة الى معنى واحد لا يجدي والاوسعية اللفظ
بحسب نوع المجازات في نوع الاستعمالات لا ينفع في مورد البحث والا فيرجع الى الغلبة والكثرة لا انها ايضا وجه آخر للرجحانية
لان الغلبة النوعية كافية فيما ذكرنا مرجحة للرجحانية بخلاف الاوسعية النوعية بمعنى كثرة الورود اذ قد يكون اللفظ كثير الاستعمال في ما هو
قليل الوجود والمناط هو كثرة الاستعمال لا مجرد كثرة الورود وان كان هذا ايضا موجبا للترجيح بحسب الاعتبار لكن لا يعتنى به ما لم يكن
كاشفا عن غلبة الاستعمال وشبهها الان نعم ان هذا اقرب الى غرض الواضع وحكمة الوضع فما ليس بادسع ويمكن توجيه كلامه
بان المجاز له غلبتين بحسب الاستعمال الاولى غلبة استعمال اللفظ في المجاز وان كان واحدا بالنسبة الى الاشتراك
يعني ان الاشتراك في الاستعمالات اللغوية والعرفية قليل بالنسبة الى المجاز والثانية ان المجازات كثيرة شخصا ونوعا مع غلبة
استعمال اللفظ فيها والغلبة في الاول شخصية وفي الثانية نوعية ويحتمل ان يكون قوله والاوسعية عطفا تفسيريا لقوله
لكثرته سلمنا كونه وجها على حدة لكنه معارض بالاوسعية الكلام بحسب الاشتراك اذ يصح منه الاشتقاق بالمعنيين والمجاز قد لا يشتق
منه وايضا يصح مع المشترك التجوز في المعنيين ويتحصل الفائدة المطلوبة من المجاز فيتسع الكلام بخلاف المجاز فانه لا يصح فيه ذلك
والاوسعية المشترك بحسب الاستعمال وكونه مطردا وعدم الاضطراب فيه بخلاف المجاز فانه قد لا يطرد ويمكن الفرق بينهما بان
الاوسعية في الاشتراك بالنسبة الى امر خارج لا بالنسبة الى نفس اللفظ بخلاف المجاز فان اوسعيته بنفسه لا انه سبب للاوسعية
امر آخر مع ان الوجه الثاني مؤيد للاوسعية المجاز كما لا يخفى لتوقفه على الخ وفيه ان لفظ ابدا ان كان قيدا للنفي
وتاكيدا له بمعنى انه لا يتوقف في المجاز اصلا فهو ممنوع اذ المجاز ايضا قد يتوقف فيه كالمجاز المشهور فيما اذا لم يحمل الى
عدم رجحان المجاز على الحقيقة او حكم على قول من يقول بالتوقف فيه وكذا فيما اذا استعمل اللفظ ولم يعلم ان اي المعنيين هو المراد فعلى القول بان المجاز اولى يحمل

يحكم بكونه حقيقة في احدهما ومجازا في الآخر كما عليه المشهور فلا بد في تعيين المعنى الحقيقي من الرجوع الى العلامة

ومع العجز عنها فلا بد من التوقف فظهر من ذلك ان مجرد خلو اللفظ عن القرينة لا يقتضي الحمل على المعنى الحقيقي المعين

بل قد يتوقف في المجاز ايضا كما بينا وايضا قد يتوقف في ذلك بالنظر الى تعارض المجازين كما يتوقف في المشترك

بالنسبة الى تعارض المعنيين الحقيقيين وان كان قيدا للنفي يعني ان التوقف وان وقع فيه ايضا في بعض

الموارد لكنه ليس بلازم دائما كما في المشترك ففيه ان المشترك ايضا قد لا يتوقف فيه مع عدم القرينة ايضا كما اذا كان

اللفظ مشتركا بين المعنيين الذين يحتاج احدهما الى قرينة وجودية دون الآخر كاللام فانه مشترك بين الجنس والعهد على احد

القولين فيه وحيث لا عهد فهو محمول على الجنس ولا يحتاج تعيين ذلك الى قرينة وجودية لانه اذا خلى عن قرينة العهدية

فيتوقف فيه فان قلت مع عدم هذه القرينة يتوقف ايضا ولا يحكم بتعيين معنى آخر لاحتمال ارادة المعنيين معا كما قال به

بعض قلت هذا اذا لم يكن بينهما تناقض واما مع كونهما نقيضين كما في الفرد فلا يتصور هذا الاحتمال لامتناع لامتناع

اجتماع النقيضين مع ان من قال بان عدم ذكر قرينة كل من معاني المشترك قرينة على ارادة الجميع قائل به فيما اذا

لم يكن عدم قرينة احد المعنيين قرينة للآخر لا مطلقا والا وجب القول بارادة الجميع مع وجود قرينة احدهما ولا يبعد ان القرينة

في المثال المذكور وان كانت عدمية لكنه داخل في سلك ذكر القرينة وخارج عن فرض المص لان مراده من التوقف انما

هو فيما اذا لم يوجد قرينة اصلا لا وجودية ولا عدمية فلا يرد عليه شيء لا نا نقول اولا ان هذا منقوض بالمجاز لان عدم ذكر

قرينة المجاز قرينة على ارادة المعنى الحقيقي فلو كان هذا من اقسام القرائن المعتبرة في المجاز لما صح الفرق بين الحقيقة

والمجاز بان الثاني يحتاج الى القرينة دون الاول والتالي باطل وكذا المقدم والقول بان حمل اللفظ على المعنى الحقيقي

ليس بقرينة عدم قرينة المجاز بل لاصالة الحقيقة وظهور معنى الحقيقي بخلاف ذلك في المشترك مدفوع بان المشترك

ايضا اذا اشتهر في احد المعنيين المتناقضين وغلب استعماله فيه يحمل عليه ايضا من جهة هذه الغلبة لا من

ان عدم القرينة لاحدهما قرينة عليه مع ان اصالة الحقيقة مشروطة بعدم ظهور قرينة المجاز اذ لا يعنون

هذا الاصل في كتبهم فلا هم يدخلونه ايضا في هذا الفرض وان كان القيد خارجا لكن التقييد داخلا الا ان

يقال لا تحقق هذا الاصل في حال عدم القرينة بل بشرط عدمها وثانيا ان الكلام في عدم القرينة قرينة وجودية

لان القرينة العدمية في حكم العدم نعم يمكن توجيه كلام المص بان الغالب في المشتركات هو التوقف مع

عدم القرينة بخلاف المجاز اذ الغالب فيه هو الحمل على الحقيقة مع عدم القرينة لا قرينة المجاز للشهرة ونحوها

بعضهم فيه سواء ايضا يمكن ان يقال في وجه رجحانه على المجاز ان القول به لا يستلزم الا وجود القرينة بالنسبة

الى المعنى المجازي فقط بخلاف الاشتراك فانه يستدعي للاثنين فالاصل عدم الزيادة مع ان اللفظ

لم يكن مجملا بالنسبة الى معنى آخر حقيقي فلو قلنا بالاشتراك لزم الاجمال بالنسبة الى ذلك فالاصل عدم

الاجمال

وعلم ان مراد المص من نفي التوقف في المجاز من جهة المجازية مع قطع النظر عن العوارض الخارجية الموجبة للتوقف كما انه المراد من التوقف في المشترك من حيث الاشتراك وان كان الشيء ذلك بامر خارج منه

الاحتمال بخلاف القول بعدم المجاز فانه لا يستلزم الاحتمال فان قلت ان المجاز مستلزم لوجود حوادث كثيرة من الوضع من الوضع والعلاقة وملاحظتها والقرينة بخلاف الاشتراك فانه مستلزم للوضع فقط والاحتياج الى القرينة انما هو لتعيين المراد لا للدلالة مع ان القرينة في المجاز لا بد ان تكون صارفة بخلاف ما في المشترك فان الاصل عدم الصرف مع ان مقتضى اصالة الحقيقة هو الاشتراك ولذا اختص بها بصورة وحدة المستعمل فيه مع ان الحقيقة بالذات اولى من المجاز لاستلزامها كان العكس فهي مقدم بالذات عليه مع ان المؤانسة بين اللفظ والمعنى الحقيقي اقوى منها في المجاز فان استعماله في المعنى المجازي من باب الاستعارة والعارية ليست كالذاتية قلت هذا معارض بان الوضع التخصيصي المستلزم لحوادث كثيرة من الوضع مع ملاحظة تشخيص اللفظ وكون المعنى وتخصيصه به بخلاف الوضع النوعي فلا يستلزم شيئا منها بحسب الوضع فيلزم التعارض بين الحوادث التي تتحقق في الحقيقة من الوضع وبين الحوادث التي تتحقق في المجاز حين الاستعمال فتقتضي تاخر الحادث هو تقديم المجاز والحوادث وان كثرت في الاستعمال لكنها ليست الوضع التشخيصي في القوة لانها متجددة غير لازمة بخلافه ذلك واما انه يجب ان يكون القرينة صارفة في المشترك ايضا على القول بعدم جواز استعمال المشترك في اكثر من معنى واحد فح لا فرق بينهما واما حديث اصالة الحقيقة انما هي من جهة الظهور والغلبة وهو منتف في صورة تعدد المستعمل فيه بل الغالب هنا هو المجاز لندرة المشترك سلمنا كون الحقيقة اصلا ايضا لكنها هو الحقيقة المختصة لا المشتركة مع ان ذلك مسلم قبل اثبات اللغة بالتراجيح العقلية وهي باطل مع ان التمسك باصالة عدم الحوادث انما لا دوم له في امثال ما نحن فيه لانا نعلم حصول الاستعمال وحدوثه سواء كان حادثا واحدا او متعددا لكنا لا نعلم انه حقيقة او مجاز ولا معنى للقول بان الاصل عدم التجوز لكونه مستلزما لزيادة الحوادث لانه قد حصل حادث يقينا سواء كان زائدا او ناقصا نعم لو لم يحصل شيء اصلا وشك في حدوثه نفع التمسك بذلك الاصل كما اذا شك في الاستعمال وكذا اذا حصل شيء تدريجي الوجود ح ايضا يمكن التمسك بهذا الاصل في دفع الزيادة واما فيما وجد شيء دفعي ولم يعلم انه هل هو بوصف الزيادة او النقصان فلا يجري ذلك فتدبر من حيث الابعدية عن الخطاء بان غرض المتكلم من الكلام هو افادة مطلبه للمخاطب وفهمه ما اراده وربما يلزم المخاطب عن ذلك في المجاز بحمل اللفظ على غير ما قصد منه فيلزم غرضه وكذا يلزم خلاف حكمة الوضع من الاختلال وعدم السهولة بخلاف المشترك فانه مع عدم القرينة على شيء حتى يلزم الخطاء وفيه ان هذا معارض لاستلزام التوقف ايضا فوات مراد المتكلم اعني الارادة وتفهيم مطلبه فورا مع ان هذا الوجه لا يجري في الالفاظ الشرعية ولا ثمرة له فيها لانهم متفقون على ان اللفظ الخالي عن القرينة محمول على الحقيقة لاصالة الحقيقة نظرا الى ابتناء العمل على ذلك مع انهم صرحوا بعدم مضرة المخالفة لنفس الامر بعد ان المراد وان كان في الواقع هو المعنى المجازي لكن لا بد مع ذلك ايضا من حمله على
٣ احتمال الحقيقة فلو كان مجرد فوات غرض المتكلم والواضع مضرا في المجاز لما جاز حمله على الحقيقة مع عدم القرينة فالالزام بط وكذا الملزوم نعم هذا القدر من المضرة اعني فوات المراد مسلم لكن ذلك غير المضرة الشرعية اللهم الا ان يقال ان الغرض انما هو بيان مجرد وجه الرجحانية بحسب الاقربية الى غرض الواضع والابعدية عنه مع قطع النظر عن الخصوصيات الى رجحت وهذا لا ينافي في بنائهم العمل على خلاف ذلك فتدبر والاشتراك ارجح من النقل وذلك كما اذا كان اللفظ مع

وفي ان الاصل في الاستعمال الحقيقة ... فوات

لكن هذا في العرف للمصطلح ...

فلا كلام فيه وانت خبير بما فيه لان اسم العبادة على القول بثبوت الحقيقة الشرعية يكون من المنقولات وعلى القول بعدمه يكون حقيقة في المعنى اللغوي ومجازا في المعنى الشرعي ولا احتمال للاشتراك اصلا مع ان الاشتراك انما هو يتحقق من اصلين

ابتداء او وضع واحد بوضعين كذلك لا سبيل على الثاني لتعدد الواضع وكذا الاول لان استعمال الشارع لفظ الصلوة في المعنى المستحدث

الشرعي ليس ابتداء بل بمناسبة للمعنى اللغوي ثم اعلم ان هجر المعنى الاول في النقل انما هو يتصور فيما اذا كان وحدوث المعنى الآخر في

في العرف العام وما كان بكثرة الاستعمال مجازا والشهرة حتى يهجر الاول ويختص بالثاني فان يسلتزم اهمل للنقل ظاهر

واما اذا كان باصطلاح خاص من شرع وغيره فلا يهجر الاول وكونه حقيقة في الثاني عند هم الا بتخصيصه به حتى يكون

استعماله للفظ في الاول مجازا لان التخصيص عن الاختصاص والتخصيص في مرتبة النقل هو الثاني لا الاول كما لا يخفى على التعاقب وذلك

لثبوت استعمالات كثيرة في البين هذا هو المراد منه لا مجرد التعاقب الزماني ايضا في المشترك ايضا لان كان احد الوضعين في زمان واحد الا بنسبة

الوضعين وحاصل ما ذكر ان النقل يستلزم وجود حوادث كثيرة من الاستعمالات المتعاقبة فالاصل عدمها لانه يستلزم للتعاقب

والاصل عليه اذ لا وجه له اصلا بل الامر بالعكس لاصالة تاخر الحادث وينسخ الوضع بين ان الاصل عدم الهجر وبقاء المعنى الاول في كونه حقيقة ومرجع

ذلك الى الاستصحاب بناء على عدم الحادث مع ان النقل تقتضي ملاحظة المناسبة بين المنقول منه واليه والاصل عدمها والقول بان النقل ارجح من

الاشتراك لكونه افيد لعدم التوقف فيه وكونه غير مقتضيا لوجود القرينة بالنسبة الى المعنى المنقول اليه بخلاف الاشتراك فانه مستلزم للقرينتين معا فالاصل

عدم الزائد مع ان الاصل عدم الاحتياج ايضا مدفوع بان هذا كله لا يقاوم ما ذكر في المشترك وفيه عن الجميع سلمنا التعارض لكن ان الاصل

في الالفاظ هو الاشتراك ومجرد هذه العلة كافية وان لم يكن وجه رجحانية آخر بل العمدة هو ذلك اذ لولا هذا لما اعتبر سائر الوجوه حرفا بالعكس

قوله والاضمار ارجح من الاشتراك ومثلوا لذلك بقوله في الخمس من الابريسم فلا اذ لا يمكن حمل على حقيقته اعني الظرفية من ملاحظة فيه اذ لا معنى لكون الخمس

من الابريسم طرفا لذلك اذ لا بد من المناسبة والملابسة بين الظرف والمظروف بل لا معنى لنفس الظرفية هنا فيجب ان يتجوز فيه ويحمل على خلاف الظاهر

اما الحمل الى السببية كما عليه الكوفيون حتى يستلزم الاشتراك بينهما وبين الظرفية والمعنى ثبت ان السببية او مقابله في المعنى لا صلة اعني الظرفية

والتصرف في انه تقدير المضاف اعني المقدار فالمعنى فيها مقدارا فيدور الامر بين الاشتراك والاضمار والثاني اولى لكونه اولى من المجاز الذي هو اولى

من الاشتراك ومنها ان الاشتراك غير لازم هنا لكون المجاز مجازا في السببية كما عليه البصريون مع ان المتبادر منه هو الظرفية ومثلوه بقوله تعالى واسئل

القرية لاحتمال عروض الاشتراك للقرية بين الساكن والمسكن لا ان استعمالها في الساكن كثير كقوله تعالى اذا اردنا ان نهلك قرية امرنا وقوله تعالى وكم قصمنا

من قرية وان كان الاصل فيه المسكن كما نطق الجماعة فيسئل عنها عليهم كما يقول امر قتال الجماعة او قلت يوم ساكنها فيحتمل ارادة المسكن على الاشتراك

وان الاصل فيه ايضا هو السكن وبحتمل تقدير الاهل على صلة وتقدير المضاف اي اهل القرية وفي الثاني ان ساكن الجماعة وعلى احتمال التجوز فيه فيحصل الدوران

بين ثلثة احوال الاشتراك والمجاز والاضمار لكن الظاهر انه ليس بمشترك بل الغاية انه اذا استعمل الاول في الساكن والثاني في المسكن كان مجازا لا اصلا مع ان اللغة

لا تثبت بمجرد الاحتمال والتخصيص ارجح من الاشتراك وقد اشتهر التمثيل لذلك بقوله تعالى ولا تنكحوا ما نكح اباؤكم من النساء وذلك لان النكاح في اللغة

حقيقة في الوطي وصار حقيقة شرعية في العقد حتى انه لم يستعمل في الكتاب في المعنى اللغوي الا في موضع واحد وهو قوله تعالى حتى تنكح زوجا غيره بل قيل فيه ايضا استعمل في

العقد

في العقد واشتراط الوطي للمحلل انما هو من دليل آخر عليه فالآية تدل على تحريم معقودة الاب سواء كان العقد
صحيحا او فاسدا لكن خرج الفاسد بالاجماع فيلزم التخصيص ويحتمل كونه مشتركا بين العقد والوطي لان
مجرد كونه حقيقة شرعية في العقد لا يقتضي ثبوت النقل مع احتمال الاشتراك مع ان الاصل عدم النقل فلا
تدل على تحريم ما عقد عليه الاب لمكان الاجمال بسبب الاشتراك فيدور الامر بين التخصيص والاشتراك
ونحن لم نقل بثبوت الاشتراك ههنا حتى يتوجه انه لا يكون الا بالنقل لانه لغة وهي لا تثبت الا بالنقل
بل مجرد احتمال الاشتراك يكفي لنا في عدم حملها على تحريم معقودته لحصول الاجمال بذلك فيها فلا بد من
التوقف لا حملها على التحريم لكن التخصيص اولى فيتبع هذا التخصيص الذي يدل عليه الاجماع وانت خبير بان هذا
في الحقيقة هو الدوران بين الاشتراك والنقل اذ التخصيص فرع ثبوت النقل لانه ما لم يتعين ارادة
ذلك المعنى الشرعي على العقد الصحيح الى التخصيص وهذا ايضا لا يتصور الا بالمعنى اللغوي لانه مع احتمال
ارادة المعنى اللغوي او الاشتراك لا يصل الى ارادة المعنى الشرعي حتى يخصص بل التحقيق انه لا دوران في الآية اصلا
اذ لا يخلو اما ان نقول بثبوت الحقيقة الشرعية سواء كان ذلك من باب النقل او الاشتراك او لم نقل به وعلى
الاول فيتعين المعنى الشرعي هنا جدا وان احتمل الاشتراك لما تقرر في محله من لزوم حمل اللفظ على اصطلاح من تكلم
به فلا بد من التخصيص وعلى الثاني فيتعين المعنى اللغوي لعدم القرينة الدالة على ارادة المعنى المجازي الشرعي ولو
قلنا بالمجاز المشهور لكثرة استعماله في العقد في كلام الشارع فيرجع الامر الى الشق الاول وايا ما كان لا
دوران في المقام بل الاولى في التمثيل له هو ان يقال ان اللفظ الدال على العموم الحقيقي اللغوي مثل الجمع المحلى المستعمل في
العموم العرفي يحتمل انه يكون هذا من باب التخصيص ويحتمل كونه مشتركا بين العمومين كما هو احد الاقوال
في صيغ العموم كما في قولك جمع الامير الصاغة اي صاغة بلده ولكن الظاهر هو التخصيص لغلبته وشيوعه حتى
ما من عام الا وقد خص نعم لا ثمرة في الترجيح هنا لتعين العموم العرفي سواء قلنا بالتخصيص او الاشتراك لانه
المتبادر من اللفظ فالقول بالاشتراك لا يوجب الاجمال حتى يظهر به الثمرة مع انه لا فرق بينهما على القول بالاجمال
ايضا اذ الاشتراك كما يقتضي الاجمال فكذا التخصيص بعينه بحيث لو لم نقل بكونها مقتضية للتعين فلا
اقل من كونه موجبا للاجمال مع ان التخصيص قد يلزم اجماله فيجب الاجمال في الباقي بالنسبة الى ما اريد
خروجه من العام وهذا غير ذلك الاجمال لكنه ليس ذا كما في المشترك بمثل ما ذكره المصنف في الاخبار
الى اتفاق اهل اللسان هذا اذا قلنا بلزوم ذلك في ثبوت النقل واما لو قلنا بحصوله بالتعيين ايضا

او بالتعيين فهو اذ لكن اذا كان هذا بالنسبة الى اصطلاح خاص فلا يحتاج الى الاتفاق في ثبوته هذا كما اذا استعمل
اللفظ في غير معناه المعروف له مع وجود العلاقة وظهور علائم الهجر فالظاهر الحكم بالمجازية وان بلغ الى اعلى مراتب
الشهرة لان المجاز هو الاصل حتى يعلم النقل وتحقق الهجر كما في الالفاظ الشرعية وقد يتصور التشكيك مع الارادة
كما اذا توقف صحة الكلام على احد الامرين تجوز في مقام ونقل في مقام اخر وفرض ان المعنى يختلف باختلافهما
والترتيب فرجحان التجوز ههنا اظهر لان اقصى ما فيه ان يتجوز المتكلم واستعمل اللفظ فيما يناسب معناه واين هذا
من دعوى انتقال اللفظ من حقيقته وهجره وصيرورته حقيقة في معنى آخر   ترجيح الاضمار عليه كما في قوله تعالى
وحرم الربوا لان الربوا في اللغة بمعنى الزيادة فيحتمل ان يكون باقيا على ما كان وان المراد وحرم اخذ الزيادة ولا
اثم في التعاقد فعقد دار الامر في الاية الشريفة بين النقل والاضمار لكن هنا نكتة وهو انه على الثاني يكون
… حرمته حقيقة عرفية في تحريم التناول ولا حاجة الى الاضمار فيرجع الى الدوران بين نقلين
احدهما في معروف متعلق بالتركيب والثاني في شرع متعلق بالكلمة كما لا يخفى   والتخصيص راجح على النقل
كلفظ العام المستعمل في بعض ما يتناوله في اصطلاح جديد فيحتمل ان يكون فعلا انما مقصوده فاذا ما
بغير دليل من حيث انه صاحب عرف ويحتمل ان يكون باقيا على ما كان ويحمله الخصوصية من ادلة خارجية وهو
التخصيص وذلك كلفظ البيع كان فيما يعم الجامع للاركان والشرائط ثم بسوغه الشرع … على سببه والتأثير
حيث قال واحل الله البيع وحرم الربوا ولكن الشرائط لم تعلم يعلم نقله الى الجامع لها او انه على ما كان وانما خرج غير
الجامع من الحكم المذكور بالدليل ولولاه لم يخرج وتظهر الثمرة فيما تردد في خروجه عن الحكم فيدخل على التقدير
الاول واذا كان التخصيص راجحا على النقل كان راجحا على الاشتراك بل على المجاز في ظنك بالنقل   والتخصيص ارجح من المجاز كما
اذا توقف صحة الكلام على احدهما ولو في مقامين والتخصيص اولى وان كان ضربا من المجاز لشدة شيوعه
حتى قيل ما من عام الا وقد خص وقد اشتهر التمثيل له بقوله تعالى واقتلوا المشركين للاتفاق على اختصاصه بالحربي
بين عدة اهل الذمة مع اشتراكهم فاما ان يكون قد استعمل الاسم في صنف من الحقيقة مجازا او انه على حقيقته اعني
من المتصف بالاشتراك فلكن دل الدليل على استثناء اهل الذمة منهم وهذا خلاف ما اشتهر عندهم من
ان العام المخصص مجاز في الباقي فان المجاز يكون بالتخصيص دون العكس ولا ينفك احدهما عن الآخر
فلا معنى للترجيح ثم يمكن ان يقال انه مستعمل في تمام معناه والتحقيق في الخصوص ما مر انه ان كان التردد
فبين الحقيقة الشرعية والتخصيص فالظاهر انه حقيقة في غير اهل الذمة للتبادر وفي حكم التخصيص التقييد

كما

كما تقول تشتري لنا لحماً وانت اتيت بالكل لحم البقر فيحتمل ان يكون هذا الاستعمال في خصوص ذلك مجازاً او تخصيصاً
لرجح من الاضمار كما في قوله لا صيام لمن لم يبيت الصيام من الليل وذلك لانه يجوز ان يكون ارادة الحقيقة
بناء على انه اسم للصحيحة او نفي الصحة مجازاً بناء على انه اسم للطبيعة من حيث هي وحمل عليه عند امتناع ارادة
الحقيقة لانه اقرب المجازات اليها ايا كان فيحتاج الى اخراج التطوع المجمع على صحته في عدم التبييت
اعتبار التخصيص ويكون فيه دلالة على وجوب التبييت في الفرض ويجوز ان يكون مراده نفي الكمال بتقدير
الوصف اي لا صيام كامل ح فلا دلالة على وجوب التبييت ولا يحتاج الى اعتبار التخصيص فقد دار
الامر فيه بين التخصيص والاضمار والمشهور انهما بمنزلة واحدة وقد يرجح التخصيص لمكان الغلبة
الا ان يقال ان الاضمار هو الظاهر في امثال ذلك وههنا صورة اخرى من التعارض وهي بين النسخ والتخصيص
كان يقول اولاً اقتلوا المشركين ثم يقول بعد مضي زمان ليسع العمل لا تقتلوا اهل الذمة فيحتمل ان يكون التكليف
اولاً على قتل كل مشرك ثم نسخ ذلك في جنب اهل الذمة ويحتمل ان يكون مراده من العام ما عدا اهل الذمة
ثم ابان مراده بالنهي ثانياً فيكون تخصيصاً وغاية ما يلزم هو تأخير البيان عن وقت الخطاب وهو جائز
في كل تخصيص ورد بعد العموم كما تقول اعط العلماء ثم تقول في مجلس آخر لا تعط زيداً فلان غير ان الظ
عدم مع الفصل هو النسخ والبداء مع الوصل التخصيص والراجح فيما وقع منه في كلام الشارع هو التخصيص
لغلبته وقلة النسخ بل هو المتعين لان النسخ لا يثبت بلا احتمال بل بالقطع وصورة اخرى هي التعارض
بين الحقيقة العرفية واللغوية كالسيف فيما بيننا وفي العهد الى بلد والحلية وان كان في اللغة هو النصل
ولا ريب في تقديم العرفية في خطابات الشرعية وغيرها كالوصية فيخص قولهم تكره التفرقة بين الام وولدها
بالانسان دون ساير الحيوان وتنزل الوصية بالسيف على ما بيننا ولا العهد ولا الحمايل والحلية واما العرفية
التي يشك في سبقها فالمقدم هو اللغوية استصحاباً ثم هذا اذا لم يعرف لها في اللغة معنى اذا امكن اثباته في اللغة
باصالة عدم النقل وثالثها هو الدوران بين الحقيقة المرجوحة والمجاز الراجح وذلك كان يشتهر اللفظ في
التجوز به عن معنى ويقل استعماله في حقيقته ولكن لم يبلغ الاشتهار الى حد الهجر بحيث يكون المعنى المجازي متبادراً
من اللفظ وههنا خلاف يقدم بعضهم الحقيقة وبعضهم المجاز ويتوقف الآخرون ولكل منها وجه والظ
هو القول الثاني كما لا يخفى على المتامل [illegible] واكثرها معارض بمثلها ان قوبل التفاصيل التي
ذكرناها فتدبر وحاصل غرضي اعلم ان الوجوه المذكورة في الاولوية مختلفة لو على معنى ان بعضها يدل
على الرجحان وعدمه من حيث الموافقة للاصل والمخالفة له وبعضها من حيث الاقربية الى حكمة
الوضع والابعدية عنها والآخر من حيث كونه موجباً لحسن الكلام وعدمه وبعضها من حيث الغلبة

وعدمها وغيرهما من الوجوه المذكورة ولا يخفى انه لا اعتبار من تلك الاولويات الا بما له دليل واذن من جانب الواضع
اذ اثبات اللغات لا يكون بالترجيح وكان اثبات نفس الحقيقة والمجاز توقيفية وكذا تعيين المراد
من اللفظ والحكم بان المستعمل فيه هو هذا دون ذاك اذ نفس الترجيح ايضا لا بد فيه اذن من الواضع بالنقل
اذ الالفاظ الموضوعة كلها منسوبة الى الواضع ولا يصح التصرف فيها بوجه من الوجوه الا باذن صاحبها
مع ان الاصل عدم التصرف لان تعيين المراد من المجازية والاشتراك ايضا نحو من تصرف فكلما له مدخلية
زيادة في حكم الوضع اعني الافادة نحو المخصوص بالارادة والدلالة لا لمجرد كون الشيء رائجا عند شيء في نفسه او
من جهة لا يقتضي كونه كذا عند الواضع ايضا بل لا بد من اعتبار ما هو راجح في نظره لا في نظر الغير الا ان يكون
كاشفا فعلى هذا القول انه لا يعتبر من تلك الوجوه ولا دليل لحجيته الا ما اعتبره اهل اللسان في محاوراتهم لما انه
لا ان كان نوع اذن من الواضع كالنقل مثل ما ذكرنا سابقا في مبحث العلائم فان قلت ان كلامنا في تشخيص
المراد من وصف المجازية النقل والتخصيص فلا بد من اعتبار ما هو الراجح عند المتكلم لان الارادة صفة
المتكلم لا الواضع وكان يجب حمل اللفظ على ارادة المتكلم من المعاني وكذا يجب حمله على ما اراده من اوصاف
اللفظ كالحقيقة والمجاز وغيرهما فلا وجه للاعتبار للاولوية بالنسبة الى الواضع والوضع بل يجب اعتبارها
بالنسبة الى المتكلم والاستعمال لكن لان تعدد الاحتمال حين تعارض الاحوال انما هو في مورد الاستعمال
قلت سلمنا ذلك لكن المتكلم ايضا لا بد له من اختيار ما هو ارجح واولى بحسب حكمة الواضع واذن
الواضع لان المتكلم كما يحتاج الى الاذن من الواضع في الاستعمال وكذا يحتاج الى الاذن في
الترجيح اذ لا يجوز له اعتبار ما له رجحان ما باي وجه كان ومجرد الاذن النوعي غير كاف بل لا بد
من ثبوت الاذن في خصوص الاستعمالات وان وصل هذا الاذن بالنوع والاجمال والحاصل
انه لا يختار المتكلم العاقل فضلا عن الحكيم حين الاستعمال من اللفظ الا ما هو اولى وارجح بحيث ان
له مزيد دخل في تحقق حكمة الوضع ومجرد الاولوية الاعتبارية التي لا مدخل لها في حكمة الوضع
والاستعمال اصلا غير معتبر مع انه لو بني الامر على اعتبار ما هو ارجح عند المتكلم فقط او ما
هو اولى في نفسه لما انضبط الامر واختل نظام الوضع واساس الالفاظ لان ذلك يختلف باختلاف

المقامات

المقامات بحسب المقتضيات مع انه هذا لا يتصور في الخطابات الشرعية التي ليس المقصود منها الا بيان الاحكام لا بيان محسنات
الكلام على انه يشكل الامر على هذا القائل بانه اذ لا يتصور لهم تشخيص ما هو مقتضى المقام حين الخطاب حتى
يحمل اللفظ عليه مع انه لا وجه له وتبدله بحسب مقتضيات المقامات اذ قد يكون ما هو اكمل انقص بحسب مقتضى
المقام بخلاف ما لو اعتبرت الاولويات الوضعية اذ لا يلزم شيء مما ذكر واذا عرفت هذا كله فنقول ان
التكلم به من ارادة ما هو اولى واكمل مع امكان ارادة الانقص ولا يمكن ارادة الانقص والا لزم ترجيح
المرجوح على الراجح وهو قبيح وذلك لانه اذا امكن افادة المراد وبيان الحكم بكل منهما من غير تفاوت بينهما في
ذلك بل كان متساويين في بيان الحكم كما هو المراد من تعارض الاحوال فاختار مع ذلك ايضا ما هو الانقص
فيلزم ما ذكرنا من المحذور فلا بد من ارادة ما له الكمال حتى لا يلزم المحال نعم هذا لا يرد عليه ما ذكر المقدم من الحكم الاتفاقي
ذكر الاتم والاحسن على غالبه بل ربما يقتضي الانقص لان ما ذكرنا غير الغلبة بل هو منشأ لها هو المقصود منه
ذلك هو الاستقراء وليس احدهما من الاخر مع ان ما ذكره خارج عن محل الفرض لان كلامنا في صورة تساويهما
في بيان الحكم مع قطع النظر عن الامور الخارجية المقتضية لتعيين احدهما وما اقتضى الحكم الانقص داخل
في صورة الخروج لا التعارض فتأمل ثم اعلم ان الاولوية تكون بالاقربية الى الحقيقة وهي على قسمين
ذاتية واستعمالية الثانية ترجع الى الغلبة والاولى ايضا على قسمين اما ان يعتبر الرفقاء للاعتبر
هو الاول كما يقال ان بقاء التخصيص والتقييد فانهما اقرب الى الحقيقة لذاتهما ايضا اما الاول فلانه يشتمل
على بعض من المعنى الحقيقي وهو جزء منه بخلاف المجاز فانه مغاير له بالكلية واما الثاني فلانه عبارة عن معنى الحقيقي
بتمامه مع امر زائد وهو التقييد واما اذا تعارض التقييد والتخصيص فلكل منهما وجه رجحانية على الاخر
اما الاول فلانه مشتمل لتمام المعنى الحقيقي بخلاف التخصيص واما الثاني فلانه غير مشتمل للاجنبي
بخلاف التقييد لكن التخصيص اولى ومقدم عليه لكونه متيقنا بحسب الارادة مع ان الاصل
عدم التقييد وعدم ارادة الزائد عن المعنى الحقيقي مع انه اغلب من التقييد ايضا فتأمل قوله على حقيقي
اعلم ان الحقيقة تنقسم الى اقسام لغوية وعرفية عامة وعرفية خاصة وشرعية ومتشرعية والاخيرتان
وان كانا قسمين من العرفية الخاصة لكن لما كان لها مزيد اختصاص وامتياز وجب ذكر كل منهما منفردًا
وحده قسيمًا له فيعلم حال الالفاظ الشرعية في حال الخطاب يتصور بوجوه شتى وذلك اذ لا يخلو اما ان
يكون لها حقيقة واحدة ام لا متعددة والاول ينقسم الى اقسام خمسة والثاني اما ثنائية او ثلاثية
او رباعية او خماسية وجميع ما يحصل من تلك الاقسام ستة وعشرون قسمًا واكثرها غير واقع في الخطابات
الشرعية والباقي ايضا اكثرها نادر الوقوع فالشايع منها نادر والنادر منها غالب وهذا الاشكال لا من النزابة ويكفي

نقض منه مطلقا لاختلاف الاولوية التخصيص اولى منه مطلقا والنقل منه الاشتراك ومثلا مطلقا وان لم يكن متكثرا باولوية المجاز

المعنى در س

توجيهه بان المراد من تبادرها فى كلام الشارع تبادرها من حيث انه كلامه مع قطع النظر عن اصطلاح
اوانها متبادرة فى كلامه مطلقا فى جميع الازمان لكن يرد عليه المنع بان غاية ما يعلم من ثبوت التبادر
انما هو فى زمان المتشرعة واما ثبوته فى زمان الشارع فهو غير معلوم فالاصل عدمه مع ان التبادر بمجرده
لا يدل على حصوله فى زمان حول زمان لانه كما يحتمل كونه ثابتا فى زمان المتشرعة فلا دلالة على تعيين احد
الزمانين نعم مقتضى اصالة تاخر الحادث عدم الحكم بثبوته فى زمان المتشرعة قبل الشارع ومقتضى
اصالة ثبات الزمانين ثبوته فى زمان الشارع ايضا لكن هذا معارض باصالة تاخره عن زمان الشارع
مع زمان اللغة مع كونه متقوما باصالة عدم النقل فيقى اصالة تاخر الحادث سالما عن المعارض
لكن هذا كله بعد تسليم ايضا غير اثبات المدعى بمجرد التبادر فان قلت ان المراد كون التبادر كاشف
عن وجود سببه وعلته اعنى الغلبة والاستعمال ودثبوتها فى هذا الزمان كاشفة ايضا عن ثبوتها فى زمان
الشارع فيلزم منه ثبوت التبادر فى زمان الشارع ايضا قلت هذا ايضا كما لانه لا ثبوت الغلبة كما يحتمل
كونه مسببا عن كثرة استعمال الشارع وكذا يحتمل كونها حاصلة عن كثرة استعمال المتشرعة فلا يتم الاستدلال
بمجرد هذا الاحتمال سلمنا كون استعمال الشارع سببا لحصول تلك الغلبة بمعنى ان الشارع استعمل هذه
الالفاظ فى تلك المعانى اولا ثم تداولت المتشرعة ايا ما تبعا للشارع فشاع ذلك لكن فى زمانهم
حتى افادت بلا قرينة لكنه ليس بعيد وذلك لا يقتضى ثبوت المسبب فى ذلك الزمان بل سببه
القريب هو الاشتهار فى زمان المتشرعة لا الشارع ٢ والحاصل ما ذكرنا من اعتبار قيد
الحيثية فى التوجيه مما لا ينبغى لان خصوص الكلام والمتكلم مما لا مدخلية فى ذلك اصلا
اذ التبادر هو فهم المعنى من مجرد اللفظ مع قطع النظر عما هو خارج عن حاق اللفظ حتى عن خصوصية
المتكلم ايضا مع ان الحال فى فهم المعانى لا يختلف باختلاف المتكلمين بل يختلف باختلاف المخاطبين
فتأمل قوله زاد بعضهم معارضة ويمكن ان يقال ان دليل المستدل لما كان اعم من المدعى فلا
يتم التقريب فاجاب عنه هذا البعض بان الظاهر من هذا التبادر الذى ادعاه المستدل هو التبادر
الى حين يكون مطابقا للمدعى فكلام هذا البعض فى حكم دفع دخل متعلق بكلام ذلك المستدل
لا انه تغيير الدليل والعدول عما ذكره المستدل فلا مصادرة نعم يمكن منع ذلك الظهور وهذا
غير المصادرة وبالجملة هذا البعض لم يقل ان ذلك التبادر لكثرة استعمال الشارع حتى يرد عليه ان هذا عين
المدعى بل ادعى ظهور ذلك وتبادره بمعنى ان هذا تبادر خاص لا عام والقول بان هذا اثبات التبادر بالتبادر
مدفوع بما ذكرنا فى ان هذا اثبات المدعى بالتبادر لا التبادر بالتبادر فتأمل

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على خير خلقه محمد وآله الطاهرين قال وقد يطلق ويراد به ... أقول وفيه بحث لأن ...

[illegible]

قوله ولا يلائم الخطابات الخ فيه ان لا يخفى
على ما ذكرنا آنفا لا فائدة في حمل عليها كما لا
يخفى

عبارة منتزعة من الاحكام التكليفية لما سيجيء تحقيقه من دون اثباته قوله فان دلول الكلام النفسي مطلوب في الجملة والحق ان الكلام
المقام اما الظاهر فلأن كون الكلام معنى النفس في نفسه فلا فرق بينه لا يخفى شيء من جهة الاحكام عبارة عن الكلام النفسي والا فله عبارة عن الكلام
اللفظي وفيه ان الكلام النفسي في جهة الكلام مشروح بما فيه ان ثبت كونه في الاصطلاح اللفظي
فيه ان الكلام النفسي انه في تفسيره حمل الكلام النفسي على مدلول الكلام اللفظي معناه ومن الظاهر البين ان الكلام اللفظ يكون
كاشفا عن المعنى ودالا عليه وانه ليس الاصطلاح هو المطلوب من الكلام النفسي والمطلوب لا بد ان يكون منحصرا او مقصودا
ما دار حال في جهة انه ليس وهو غير حاصل في الكلام النفسي لانه انما يحصل بعد ملاحظة اللفظ من جهة العلم بما قبلها
لا عدم العلم به التفصيل فقط وهو الاعدم العلم ... فلا ينفع العلم الاجمالي الذي هو العلم التفصيلي بعنوان الكلي
المردود بينه وبين غيره ولا يستلزم العلم اللفظي كونه مجازا ... المعنى الخاص ليس الا العلم التفصيلي بالمعنى
اللفظ المطلق ... عدم العلم بالخصوصية ... العلم التفصيلي بالحكم الكلي المطلق والاكل العلم الا
بالمعنى الخاص لا يتصور الا في العلم التفصيلي ... اللفظ المطلق ... عدم العلم بعينه ... اللفظ المطلق لا يمكن العلم بالمعنى المطلق
ومع فرض العلم بتعيين اللفظ ... بكون تعيين اللفظ محتاجا الى ... ليس ما يحتاج ... وبلا واسطة لتعيين
اللفظ الصحيح وبلا واسطة لتعيين المعنى ... عن المعنى ... اللفظ ... التعيين للمعنى ... بواسطة تعيينه
اللفظ فيصح ان اللفظ لكونه واسطة وبلا واسطة المعنى ... تعيين اللفظ ... بواسطة اللفظ ... واللفظ والمعنى
في ان واحد ... عدم العلم
الاجمالي المطلوب ...
لا ... من تقدم العلم ... الخطابات النفسية ... بوجوب الاحكام ... الاجمال
من ... العلم بالخطابات النفسية ... متقدم في المرتبة على العلم بالخطابات
اللفظية ... الكلام النفسي ...
... الكلام النفسي ... الاجمال والتفصيل ومراد
... ان عدم كون اللفظ وسيلة على المعنى ...
... الكلام النفسي ... اللفظي ... الخطابات اللفظية ...
... الكلام اللفظي ... اللفظ ... المعنى ...
المتكلم ... الخطاب اللفظي ... اللفظي ...
هو ذلك ... ان الخطاب ... المتكلم ... اللفظ ...
... الكلام اللفظي ... الكلام النفسي ...
هو الكلام ... اللفظ ... المعنى ...
انه ليس على اللفظ ... العلم ... العلم

كما أو حصل الاستدلال بها بعد [illegible] الدليل غاية الأمر أنه مسبوق بالملازمة بين الشيء والدليل وهي أمر آخر نعم ما ذكره من لزوم [illegible] الاستدلال وفيه

أولا منع كون الدليل والمبادي في الاصطلاح من الدليل هو المقارن الذي يكون الدليل من أجزائه وأثر [illegible] متأخر عن العلم بالمطلوب

لو سلم ما ذكر لا ينافي مطلوب المحقق المذكور [illegible] أو المقام مقام الاستدلال وتحصيل العلم والأثر يتوقف على سبق العلم الإجمالي بالمطلوب

نعم يرد هذا على توجيه الكلمة [illegible] وفيه ما لا يخفى من أن الخطابات التفصيلية [illegible] قول [illegible] وقد دل عليه ما بإزائه

الآخر منها أن المجهول في المقام [illegible] الخطابات التفصيلية التي يتوقف ثبوتها على الدليل والمفروض في الحجة المذكورة كون الدليل عليها

هي الخطابات التفصيلية التي هي [illegible] فيلزم الحجة [illegible] العلم الإجمالي فيها [illegible] المقام هذا ويمكن أن يرجع

[illegible] المدلول [illegible] الإجمالي [illegible] بتلك الخطابات [illegible] الخطابات التفصيلية

حيث يصح الفرق بين المدلول والدليل بالإجمال والتفصيل [illegible] الإجمالي [illegible] في المقام على النحو [illegible] المتعلقة بالاستنتاج عند

طلب الدليل عليها [illegible] التفصيل [illegible] الدليل [illegible] المعلوم [illegible] من المجهول المعلوم [illegible] الاستدلال على الدليل

عليه [illegible] المدلول [illegible] ومنها أنه يتوقف [illegible] في كل شيء وهو محل خلاف بين المسلمين

[illegible] فالقائل [illegible] المحقق [illegible] فنقول [illegible] المدلول [illegible] هو الخطابات

المعلومة بالإجمال [illegible] المدلول [illegible] العلم [illegible] التفصيلية [illegible] الخطابات المركوزة في اللوح [illegible] الخطابات [illegible]

[illegible] الشجرة [illegible] الخطابات المركوزة

[illegible] الكتاب [illegible] الخطابات [illegible] بالعبارة عن [illegible]

[illegible] الاصطلاح [illegible] المحقق المذكور من الإجمال والتفصيل [illegible]

[illegible] بيان [illegible] في المقام على الدليل [illegible] العلم الإجمالي بالمطلوب [illegible] الدليل والمدلول

[illegible] التفصيلية الخطابات [illegible] المركوزة في اللوح [illegible] الكتاب والسنة والإجماع [illegible]

[illegible] الخطابات [illegible] الدليل [illegible] الفقه [illegible] العلم الإجمالي [illegible]

[illegible] في الإجماع والقرره [illegible] المحقق [illegible]

في [illegible] قوله [illegible] العلم على [illegible] قال [illegible] كون [illegible] عبارة عن الأدلة

[illegible] القول بالتركيب [illegible] النسبة [illegible] في المقام أن النسبة [illegible] باعتبار [illegible]

[illegible] الموضوع [illegible] الشرعية [illegible] النسبة [illegible] الشرعي [illegible] الشرع [illegible]

شرعيا [illegible] النسبة [illegible] شرعية [illegible] العلم [illegible] النسبة [illegible] الشرعية [illegible] عبارة عن مجموع [illegible]

[illegible] شرعي [illegible] شرعية [illegible] المدلول [illegible] الشرعية [illegible]

[illegible] النسبة الشرعية [illegible] المراد [illegible] الشرعية

[illegible] المحقق [illegible] عن الدليل [illegible]

[illegible] المجهول [illegible] النسبة [illegible] المحقق [illegible] النسبة [illegible]

الشارح وانما عبر بالاخص فبان المراد هو النسبة المنتسبة الى الشارع فكان الاولى النظر قوله ثم من عرف ... كما مر
ثم المعنى الاشكال في المناط ويصح حمل المسائل والمحمولات المنتسبة متعلقة بالقضية التي هي النسبة فيصح كون المسائل حصصه او المحمولات حيث
الاثبات هو النسبة فلا يصح حملها فيستعمل عليه قوله وان يريد لزم خروج القضية الى الصحة معنى ... قوله فيه ولا ان موضوع
الفقه هو افعال المكلفين والفعل كثيرا ما يكون الموضوعات اللغوية الوقفية كالقتل والغصب مثلا والنسبة الموجودة في قولهم القتل حرام في
الروح ... في قولهم هذا الحد يصح ليس الا الشرعية حتى يكون القضية التي هي فيها ... ان معنى الصحة ليس الا الاحكام الوضعية
الشرعية لانها هنا بمعنى الكون على الموافقة وكون الشيء حالا ونا والصحة التي يكون الاحكام الوضعية هي الصحة بمعنى ترتب الاثر وهو الصفة
الا من ذلك الفقهاء وان ... هو هنا الظاهر ان الصحة الحديث الصورة ... بها ليست من الاحكام الوضعية ...
من الحد ... الموضوعات اللغوية ... قيل انه ... لا ... الا بعد ... ومن ان الصحة الحد ... قيل الغرور ... ولقد العقل
على الصحة ... التي هي من الاحكام الوضعية مثلا الحد ... الصورة ... بالتكبير ... بالسلم والحد ... لا ... ولا يكاد
من الحد ... الصحيحة ... الى الضرورة قوله وان حصل العلم بالملكة ... الاحكام الشرعية ... قوله فيه
ولا ان الملكة لا يستعمل ... كما هو الظاهر ... لفظ المتعلق ... الملكة ... الشيء ... ان ... قيل ... ان
القضية ... الشرعية ... عبارة عن ... الشارح ... فان ... يتعلق ... بان يتعلق الملكة ... ان
... الملكة ... قوله ... ان ... الشارح ... ان ... الكلام ... تعلق على الملكات
... على ... على الملكات ... المعترض ... ولعله ... وعلى القدر
الصحة ... المراد ... الصحة ... ولكان ... ان ... بالمعنى ... حتى يكون المراد
... التحقيق ... ولعله ... الكاف ... على ... المعنى ...
العبارة ... قوله ... المراد ... قوله ان ... العلم المعتبر في التعريف هي الملكة

فهو بما ذكرنا ان
الشرعية مأخوذة من الشرع
بمعنى الشارع